

МІНІСТЕРСТВО КУЛЬТУРИ УКРАЇНИ
НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ КЕРІВНИХ КАДРІВ
КУЛЬТУРИ І МИСТЕЦТВ

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

Кургаєва Стелла-Катерина Володимирівна

УДК 2-137-032.2: 316.722

ДИСЕРТАЦІЯ

**СЕМАНТИКА ВОДНОЇ СТИХІЇ В КУЛЬТІ
МАТЕРИНСЬКОГО БОЖЕСТВА**

Спеціальність 26.00.01 – теорія та історія культури
(напрямок – історичні науки)

**Подається на здобуття наукового ступеня
кандидата історичних наук**

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело.

С-К. В. Кургаєва

Науковий керівник – Карпов Віктор Васильович, доктор історичних наук

Київ – 2019

АНОТАЦІЯ

Кургаєва С.-К. В. Семантика водної стихії в культурі материнського божества. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук за спеціальністю 26.00.01 «Теорія та історія культури» за напрямом – історичні науки. – Національна академія керівних кадрів культури і мистецтв, Міністерство культури України. – Київ, 2019.

Дисертація є дослідженням семантичного значення водної стихії в комплексі атрибутів культу материнського божества давніх цивілізацій.

У роботі розкрито специфіку зародження культу Великої Богині від періоду палеоліту (40–30 тисяч років тому) і його історичний розвиток до появи патріархальної форми організації суспільства у ранній залізний вік (IV ст. н.е.). З'ясовано, що культ Великої Богині є об'єктом дослідження у вітчизняній і зарубіжній історичній науці. Проте це історичне явище в культурі досліджували здебільшого в окремих аспектах і не виокремлювали міфологію та духовний зміст материнства, а також пов'язане з ним семантичне значення водної стихії. У працях учених були порушені проблеми становлення й розвитку культу Великої Богині; його побутування в різних культурах Стародавнього світу; прояви та його значення для суспільства; розвиток і поширення культу в інших культурах; проблеми теорії та методики його дослідження. Встановлено, що в сучасній історичній науці відсутнє комплексне дослідження феномену материнства та водної стихії в культурі Великої Богині давніх цивілізацій.

Міждисциплінарне дослідження присвячене вивченню семантики водної стихії в культурі материнського божества стародавніх вірувань. Поява поглядів на природу в материнському аспекті обумовлена обставинами розвитку самої людини та людства загалом: навколишнє середовище диктувало умови формування первісного світогляду, а людина не була відокремлена від довкілля й була його невід'ємним складником.

Досліджено культ Великої Богині у віруваннях і міфології давніх цивілізацій, зокрема Давньої Європи, Сходу, Малої Азії, античної цивілізації, ранніх слов'ян, Стародавньої Індії. Складники культу Великої Богині взаємодіють, взаємодоповнюють один одного й постійно перебувають у численних системних і позасистемних зв'язках, що забезпечувало функціонування та розвиток давнього суспільства. Розроблено контент материнства та водної стихії як архаїчного символу джерела життя в культурі материнського божества.

На основі вивчення археологічних, історичних, культурологічних джерельних матеріалів розкрито передумови виникнення культу Великої Богині, до яких належать основи суспільної організації людей у тісному взаємозв'язку з природним середовищем і формування свідомості, яка постає основою зародження уявлень про побудову світу та міфології.

Аналіз іконографії жіночої фігури дав змогу виявити, що походження та поширення материнського культу супроводжується виникненням «жіночого божества» в доісторичній і ранній історичній Анатолії. Низка досліджених іконографій анатолійських жіночих фігур, починаючи з донеоліту й до середини неоліту, свідчить про наявність культу Великої Богині. Анатолія схильна до релігійної коалесценції й модифікує свою ідентичність до культурного плюралізму протягом усього періоду бронзи, а згодом формує синкретизм елліністичних богинь. Звідти еволюційним шляхом відбулося проникнення культу Великої Богині з території Малої Азії до Греції та Риму, Месопотамії, Єгипту, Центральної Азії та поклоніння їй в усьому Стародавньому світі. З'ясовано, що культ Великої Богині був спільною ознакою для матріархальних суспільств.

Богиня проявляє себе як символ земного й космічного джерела Всесвіту. Архетипічний образ Великої Богині-Матері виражений у ритуалах, обрядах, мистецтві, міфології. Архетип матері живе в уяві кожної людини і є символом захисту, родючості та відродження. Водночас люди здавна усвідомлювали важливе значення води для забезпечення стабільного життя

суспільства, тому річки ототожнювали із жіночим началом, а в Індії їх називали матерями.

На основі аналізу історіографії виявлено й узагальнено провідні тенденції формування в давніх суспільствах релігійних поглядів. З'ясовано, що цей процес не був примітивним і мав чітко визначений об'єкт поклоніння, а саме – джерело живлення, завдяки якому відбувалося соціально-економічне піднесення суспільства.

Визначено особливості становлення образу материнства Великої Богині на основі порівняльного аналізу міфології індоєвропейського ареалу. Природною здатністю жінки є напувати немовля материнським молоком, і в семантичному значенні цей образ постає як джерело життя. У природних умовах вода живить все живе і тому постає як джерело життя для всього сущого на землі. Асоціативне зіставлення цих двох природних образів призвело до синергії семантики водної стихії із міфологією материнського божества.

Проаналізовано головні чинники формування культу материнського божества на основі земних природних процесів, які людська свідомість наділяла зрозумілим для неї символізмом. Зокрема, угамування голоду символізувало напування материнським молоком подібно до того, як природа насичується вологою, – це й стало основою світорозуміння.

Материнство та водну стихію можна трактувати як культурний феномен давніх суспільств. У такому значенні ця проблематика ще не ставала предметом наукового пошуку, і це відкриває нові можливості для дослідження.

Зміни, що відбулися в соціально-економічному розвитку давніх суспільств, обумовили переорієнтацію культових обрядів з матрилінійного землеробського способу життя на патріархальне скотарське, а пізніше – воїнських культів із патріархальним божеством. Таким чином, на зміну водним обрядам матрилінійного суспільства прийшли обряди, пов'язані з вогнем, що характеризують патріархальне суспільство.

Вибір дослідницьких стратегій вивчення культурних форм і процесів, пов'язаних із семантикою материнства та водної стихії, її значенням у міфології давніх цивілізацій періоду патріархальних божеств дав змогу з'ясувати, що в іконографії грецького Зевса, римського Юпітера, єгипетських богів Хапі, Нілу та в словесній формі в іудейського бога Ель-Шаддай, який пізніше прийняв форму Єгови, є риси жіночої іпостасі Богині Матері. Відзначено, що функція материнства залишалася в образі чоловічого бога ще тривалий час.

У науці вивчення культу Великої Богині переважно було зосереджено на визначенні її місця в хронотопі історичного розвитку та з'ясуванні зв'язків з різними формами культової діяльності. Опрацювання нових способів розуміння культової активності, вивчення значення материнства в культурі давніх цивілізацій, розкриття генези сакральної теми материнства і її уособлення з водною стихією як глобальної сили природи на основі досягнутих теоретичних знань сприятиме виробленню нового знання та розвитку науки.

Ключові слова: міфологія, культ материнського божества, культ Великої Богині, Богиня Матір, материнство, водна стихія, палеоліт, неоліт, антична культура, трипільська цивілізація, історико-культурні умови, еволюція, атрибут, сакральний світ, давні цивілізації.

SUMMARY

Kurgaieva S.-K. V. Semantic of water element in the cult of the maternal deity. – Qualifying scientific work on the rights of manuscripts.

The dissertation for obtaining a scientific degree of the candidate of historical sciences in the speciality 26.00.01 "Theory and History of Culture" in the direction - historical sciences. – National Academy of Cultural and Arts Leaders, Ministry of Culture of Ukraine. – Kyiv, 2019.

The thesis is a study of the semantic value of the water element in the complex of attributes of the cult of the maternal deity of ancient civilizations.

The work reveals the specifics of the birth of the cult of the Great Goddess from the Paleolithic period (40–30 thousand years ago) and its historical development until the appearance of the patriarchal form of organization of society in the early Iron Age (IV century AD). It was found out that the cult of the Great Goddess has already acted and remains the object of research in domestic and foreign historical science. However, this historical cultural phenomenon was studied mainly in some aspects and did not distinguish the complex of attributes of the cult, and especially the mythology and spiritual content of motherhood, and the semantic significance of the water element associated with it. In the writings of the scientists there were raised problems of the formation and development of the cult of the Great Goddess; his existence in different cultures of the ancient world; manifestations and its significance for society; the development and spread of worship in other cultures; Problems of the theory and methods of its research. It is established that in modern historical science there is no comprehensive study of the phenomenon of motherhood and water element in the cult of the Great Goddess of ancient civilizations.

This interdisciplinary study is devoted to the study of the semantics of the water element in the cult of the maternal deity of ancient beliefs. The appearance of views on nature in the maternal aspect is due to the circumstances of the development of the man himself and mankind as a whole. This is due to the fact that the environment dictated the conditions for the formation of the original worldview, and man was not separated from nature and was an integral part of it.

The cult of the Great Goddess in the beliefs and mythology of ancient civilizations, in particular, Ancient Europe, the East, Asia Minor, ancient civilization, beliefs of the early Slavs, was investigated. The components of the cult of the Great Goddess interact, complement each other and are constantly in numerous systemic and extra-system bonds, ensuring the functioning and development of ancient society. The content of motherhood and water element is developed as an archaic symbol of the source of life in the cult of the maternal deity.

Based on the study and analysis of archaeological, historical and cultural sources of material sources, the epistemology and preconditions for the emergence of the cult of the Great Goddess, which include the foundations of the social organization of people, are closely related to the natural environment, the formation of consciousness that forms the basis of the birth of diverse ideas about the construction of the world and ideological ideas.

An analysis of the iconography of a female figure has revealed that the origin and distribution of maternal worship is accompanied by the emergence of a "female deity" in prehistoric and early historical Anatolia. A number of investigated iconographies of Anatolian female figures, beginning with the pre-Neolithic and the middle of the Neolithic, testify to the presence of the cult of the Great Goddess. Anatolia is prone to religious coalescence and modifies its identity to cultural pluralism throughout the period of bronze, and subsequently forms the syncretism of Hellenistic goddesses. From there, through the evolutionary path, the cult of the Great Goddess penetrated from the territory of Asia Minor to Greece and Rome, Mesopotamia, Egypt, Central Asia, and worshiped it throughout the ancient world. It was found that the cult of the Great Goddess was a common feature for matriarchal societies.

The goddess manifests itself as a symbol of the cosmic and cosmic source of the universe. The archetypal image of the Great Mother Goddess is expressed in rituals, ceremonies, art, and mythology. An archetypal mother lives in every human psyche and is a symbol of protection, fertility and revival.

On the basis of historiography analysis, the leading tendencies of formation of religious views in ancient societies were revealed and generalized. It was found that this process was not primitive and occurred with a clear definition of the object of worship, namely, the source of power, due to which the socio-economic uplift of society took place.

The features of formation of the image of the mother of the Great Goddess on the basis of comparative analysis of the mythology of the Indo-European range are determined. The natural ability of a woman is to infect the infant with the

mother's milk and in the semantic sense, this image acts as a source of life. In natural conditions, water feeds everything alive and also acts as a source of life for all things on earth. The associative comparison of these two natural images led to the synergy of the semantics of the water element with the mythology of the maternal deity.

The main factors of the formation of belief in the cult of the maternal deity are shown on the basis of terrestrial natural processes, which were embodied in the psychic framework of human consciousness understandable to him by symbolism, including the hunger quench, which is manifested in the symbolism of drinking of mother's milk, which is equivalent to the saturation of nature with moisture, which formed the basis of world-understanding. Motherhood and the water element can be considered as a cultural phenomenon of ancient societies. In this sense, this problem has not yet become the subject of independent scientific research, and this opens up new opportunities for scientific research. Changes in relations in the socio-economic development of ancient societies have led reorientation of ritual ceremonies from the matrilineal agricultural way of life on the patriarchal cattle breeding, and later - military cults with the patriarchal deity. Thus, the rite of fire related to the patriarchal society came to replace the water rites of the matrilineal society. The choice of research strategies for the study of cultural forms and processes associated with the semantics of motherhood and water, its significance in the mythology of ancient civilizations of the period of patriarchal deities made it possible to find out that in the iconography of the Greek Zeus, the Roman Jupiter, the Egyptian gods of the Hapus, the Nile, and verbally in the Jewish god El Shaddai, who later took the form of Jehovah, there are features of the female hypostasis of the Goddess of Mother. It is noted that the function of motherhood remained in the image of a male god for a long time. In historical science, the study of the cult of the great goddess was mainly focused on determining its place in the chronotop of historical development and clarifying the relationship with various forms of religious activity. The development of new ways of understanding the cult activity, the study of the importance of motherhood in the

culture of ancient civilizations, the disclosure of the genesis of the sacred theme of motherhood and its personification with the water element, as the global force of nature on the basis of the achieved theoretical knowledge, is considered relevant to the development of new knowledge and development of science.

Key words: mythology, cult of the maternal deity, cult of the Great Goddess, Goddess Mother, motherhood, water element, Paleolithic, Neolithic, ancient culture, Tripolian civilization, historical and cultural conditions, evolution, attribute, sacred world, ancient civilizations.

СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗДОБУВАЧА ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

1. Кургаєва С.-К. В. Відображення теми материнства в іконографії епохи палеоліту // Актуальні питання гуманітарних наук : міжвузівський збірник наукових праць молодих вчених Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2019. № 23. С. 18 – 23.

2. Кургаєва С.-К. В. Культ материнського божества в неолітичних культурах Сходу // Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету. Серія: Історія. Філософія. Політологія, 2019. № 16. С. 8 – 13.

3. Кургаєва С.-К. В. Міфологія материнського божества ранніх культур Середньої Азії та його взаємозв'язок з культом води // Гілея: науковий вісник, 2019. № 143. С. 71 – 75.

4. Кургаєва С.-К. В. Семантика культу материнського божества Стародавньої Індії // Питання історії і науки., 2019. № 2. С.74 – 80.

5. Кургаєва С.-К. В. Натурні дослідження сакральності материнства в культурі народності Ліо // Праці Центру пам'яткознавства: збірник наукових праць, 2019. Вип. 35. С. 166 – 174.

ЗМІСТ

ВСТУП.....	13
------------	----

РОЗДІЛ 1. МАТЕРИНСЬКЕ БОЖЕСТВО ЯК ПРЕДМЕТ НАУКОВОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Історіографічний огляд і джерелознавча база досліджень культу Великої Богині.....	23
1.2. Теоретико-методологічні засади дослідження	48
Висновки до розділу 1.....	53
Список використаних джерел до розділу 1	54

РОЗДІЛ 2. ФОРМУВАННЯ ОБРАЗУ МАТЕРИНСЬКОГО БОЖЕСТВА В СТАРОДАВНЬОМУ СВІТІ

2.1. Відображення теми материнства в культурах народів Євразії періоду палеоліту	66
2.2. Ідея джерела життя в іконографії материнського божества ранніх культур Європи	85
2.3. Особливості культу материнського божества у неолітичних культурах Сходу.....	98
Висновки до розділу 2.....	115
Список використаних джерел до розділу 2	117

РОЗДІЛ 3. СЕМАНТИКА ВОДНОЇ СТИХІЇ В РЕЛІГІЙНО- МІФОЛОГІЧНІЙ КОНЦЕПЦІЇ МАТЕРИНСЬКОГО БОЖЕСТВА

3.1. Відображення водної стихії у культурі материнського божества народів Середньої Азії та Іранського нагір'я	127
3.2. Семантика родючості у міфології материнського божества Стародавньої Індії	144

3.3. Образ покровительки водної стихії у культурі материнського божества Давнього Сходу	155
Висновки до розділу 3.....	176
Список використаних джерел до розділу 3	178
ВИСНОВКИ	187
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	192
ІЛЮСТРАЦІЇ	211

ВСТУП

Актуальність теми. Міждисциплінарне дослідження присвячене вивченню семантики водної стихії материнського божества в стародавніх віруваннях. Поява поглядів на природу в материнському аспекті обумовлена обставинами розвитку самої людини та людства загалом. Людина не була домінантою розвитку природних процесів, а навпаки, навколишнє середовище було основою формування первісного світогляду й диктувало умови його розвитку. У давнину людина вибирала найбільш сприятливі умови для свого життя, якими були, зокрема, місця, багаті на водні ресурси. Навколо живильних джерел і водних артерій проходило засноване на водному балансі життя людини, існували флора та фауна. Таким чином, спостерігаючи природні процеси зародження й розвитку рослинності і тваринного світу, на родючість яких впливало підживлення водою, стародавня людина асоціювала їх з людським життям і його першопричиною, яку віднаходила в архетипі матері, що дає та живить життя. Наслідування природи, обожнювання її сили зумовлювало формування уявлень про дійсність, спосіб зародження людського життя і його місце в природному процесі.

З часу виявлення у XIX та XX століттях найбільш ранніх жіночих скульптур епохи палеоліту й неоліту відбувається вивчення найдавнішого культу, який у науці прийнято називати культом Богині Матері, або Великої Богині. Скульптурні зображення підкреслюють материнський образ богині. У процесі виявлення археологічних комплексів з переважаючим культом материнського божества все більш гостро поставало питання вивчення його сутності, обрядовості й інтерпретації. У зв'язку з цим виникла потреба в комплексному вивченні витоків зародження уявлень про центральну фігуру вірувань давнього суспільства, їх поступового розвитку та видозміни.

Подібність іконографічного образу одночасно на віддалених між собою територіях архаїчного культу Богині Матері ставить завдання виявлення першопричини, яка спонукала стародавню людину 40–20 тисяч років тому виготовляти жіночу фігуру в образі матері всього людського сущого з обов'язковим іконографічним каноном у символізмі якого покладена сутність насичення, достатку та родючості. Зображення величезних грудей або всього лише окремих її форм у палеоліті, як символу живлення або ємності, повної молока, на пізніх етапах неоліту й епохи бронзи в поширеному культі родючості частково замінюється орнаментальною символікою води, а тому й небесну вологу у вигляді дощу називали «молоком богині».

У палеоліті ейдетичні уявлення про зародження людського життя поєднуються з глобальними силами природи й виявляються в образі божественної матері, яка вигодовує нове життя. Людина палеоліту могла сприймати ці процеси лише в межах своїх психічних можливостей, тому глобальні процеси природи вона уособлювала в доступних їй сприйняттю символах. При цьому зазначимо важливість не самого факту народження, а продовженого після нього життя. Символічне означення процесу передачі сили та життєвої енергії в палеоліті відбувалось через сакралізацію харчування, а в неоліті вже зображалось новим іконографічним каноном – грудного годування дитини, який є ключовим у розумінні пріоритету суспільного розвитку та становленні системи поглядів на створення світу.

Материнські божества, шановані в різних регіонах світу, об'єднує те, що всі вони є уособленням природи й асоціюються із джерелом життєдайної сили природи, що сприяє примноженню рослинного і тваринного світу, а також продовженням людського роду. Скульптурні образи локальних божеств свідчать про первісні уявлення людини стосовно зародження життя і єдність людини та природи. Вони надзвичайно різноманітні та наділені самобутніми, неповторними рисами.

Щодо термінологічного визначення жіночого та материнського божества, їх спільних і відмінних ознак зазначимо, що загалом образ жіночого божества насамперед ототожнювали з материнством і він був його основою. Тому правомірним буде вживання терміна «материнське божество» в контексті його гендерної сутності. Поєднання символізму материнського божества та водної стихії, вираженому в грудному годуванні молоком дитини, і живлення природи водними джерелами зумовили виникнення вірувань, у яких поєдналися божественність материнства та сила водної стихії як символу родючості.

В Ірані образ богині Адвесури Анахіти належить до культу води та священних церемоній під відкритим небом. Водночас вона уособлює матір і головну водну артерію Середньої Азії – Амудар'ю. В індійському епосі материнськими богинями, які годують молоком дітей, є священні річки Сарасваті, Інд і Ганг. У Месопотамії обожнювали річки Тигр і Євфрат, а також приділяли увагу небесній воді в образі богинь Інанна-Іштар та Анат. У Давньому Єгипті небесною вологою керували богині годувальниці Нут, Хатхор та Ісіда.

Протягом усього періоду бронзи в Анатолії культ материнського божества формує синкретизм елліністичних богинь, що дозволяє грецькому світу асимілюватися з материнськими культурами Месопотамії, Єгипту, Еламу та Центральної Азії, а також сформувати свою власну особливість.

У процесі свого розвитку образ материнського божества стає інструментом влади. У переході від політеїзму до монотеїзму зростаючий вплив жреців послаблює центральну роль богині на користь небесного володаря. У межах християнського вірування фігура жінки-матері уособлює своєрідну історичну спадщину й ідейний синтез давніх культів Великих Богинь, а також священного образу материнства. Поєднання материнського божества та водної стихії в міфологічному уявленні занепадає, але ще продовжує існувати в обрядовій практиці.

В історичній науці культ Великої Богині переважно вивчали щодо її місця в хронотопі історичного розвитку та зв'язку з різними формами культової діяльності. Опрацювання нових способів і методів дослідження давніх культів, вивчення значення материнства в культурі давніх цивілізацій, розкриття генези сакральної теми материнства і її уособлення з водною стихією, як глобальної сили природи на основі досягнутих теоретичних знань, є актуальним для вироблення нового знання та розвитку науки.

Дослідження історії цивілізацій свідчать про те, що первісна людина поважала й обожнювала воду, глибоко розуміючи процеси, що забезпечують її існування. Зокрема, вона усвідомлювала вплив води на родючість, а отже, й одержання продуктів харчування. У зв'язку з цим людина ототожнювала воду з божественною матір'ю, яка вигодовує своїх земних дітей. Так населення Землі існувало впродовж багатьох десятків тисяч років, проте за останні сто років проблема скорочення прісної води набула загрозливих масштабів. На сьогодні людство відчуває гострий дефіцит у кількості і якості прісної води через її засмічення та пересихання водних артерій. Тому звернення до обраної тематики є на часі: дослідження сприятиме усвідомленню ролі водної стихії як першооснови існування людства, що у віруваннях наших предків була складником образу материнського божества.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.

Дисертацію виконано згідно з планом науково-дослідної діяльності Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв. Тема дисертації затверджена рішенням Вченої ради закладу вищої освіти (протокол засідання № 4 від 29 квітня 2016 р.), дослідження є частиною комплексної теми «Мистецтвознавчі та експертні дослідження національної культурної спадщини» (державний реєстраційний номер: 0118U001513) та «Актуальні проблеми культурології: теорія та історія культури» (державний реєстраційний номер 115U001572) у межах яких здобувачем вивчалися моделі духовної культури (прарелігійні культури) дописемних культур народів світу.

Формулювання наукового завдання дослідження. Розкрити особливості зародження символізму, пов'язаного із формуванням культу материнського божества в міфології давніх культур як першоджерела життя й уособлення природи, а саме водної стихії, дослідити комплекс атрибутів культу, схарактеризувати обряд материнства й інтерпретувати його семантичний зв'язок із природною силою водної стихії.

Мета і завдання дослідження. У дослідженні міфології образу материнського божества та взаємопов'язаного концепту водної стихії важливого значення набуває комплексний, міждисциплінарний підхід, що передбачає не тільки вивчення іконографії Богині Матері, але й ґрунтовний аналіз ранніх релігійних поглядів, використання архаїчної лінгвістики, у лексемах якої відкривається семантичний пласт. Усе в комплексі дає повне багатогранне уявлення про культ материнського божества в аспекті його співвідносності із силами природи. *Метою дослідження є докладне вивчення в історичній ретроспективі генези культу материнського божества та його уявного поєднання із водною стихією в культурах давніх народів, у культурному середовищі індоєвропейського ареалу, визначення його основних етапів, характерних атрибутів та семантичного значення материнства й водної стихії задля наукової інтерпретації материнського божества як суспільного явища.*

Відповідно до мети дисертації визначено й розв'язано низку взаємопов'язаних наукових завдань:

- з'ясувати рівень науково-теоретичної розробки теми в історіографії, окреслити методологію дослідження;
- визначити релігійно-світоглядні основи формування культу материнського божества в культурах давніх народів і відтворити загальноісторичну картину його еволюції;
- дослідити іконографію материнського божества в ранніх осіло-землеробських культурах, визначити функції його основних атрибутів;

- розкрити семантичне значення водної стихії та її відображення в міфології матриархального культу;
- виявити закономірності й особливості трансформації культу в історії стародавніх культур;
- на підставі узагальнення історичного досвіду обґрунтувати наукові висновки й дати практичні рекомендації.

Об’єктом дослідження є феномен стародавніх політеїзмів, виявлений в архетипі стародавньої Матері-Богині, що існував в історії стародавніх культур у переході від політеїзмів до монотеїзмів з доісторичного часу.

Предмет дослідження – семантика сил природи та водної стихії в образі материнського божества

Наукове завдання та мета дисертації визначили **хронологічні межі дослідження**, які охоплюють найбільш ранні свідчення духовної діяльності людства дописемного періоду, який починається верхнім палеолітом (до нього належать зафіксовані археологами ранні свідчення духовної культури: поховання, наскельні зображення, скульптура) і завершується часом заміщення культу материнського божества.

Трансформація релігійно-світоглядної системи культу Великої Богині почалася в період пізньої бронзи (друга половина II тис. до н.е.). У результаті соціально-економічних змін стали складатися синкретичні культури. В античний період починається відродження культу Богині Матері в його архаїчній формі. Згодом архаїчний культ трансформувався під впливом інших релігій і культів, але все одно він продовжував відігравати величезну роль у релігійному та ритуальному житті суспільства. Завершальна фаза в історії культу материнського божества почалася з приходом та утвердженням іудаїзму, буддизму, християнства й ісламу (VIII ст.).

Географічні межі дослідження зумовлені його предметом та обмежуються історичною територією побутування материнського культу Великої Богині – Євразійським континентом, зокрема Україною, територією Близького Сходу, Центральної Азії та Індії.

Теоретико-методологічні основи дослідження. У роботі використано міждисциплінарний підхід, що охоплює методи джерелознавства й історіографії, археології, лінгвістики, етнології, порівняльної релігії.

Методологічною основою дисертації є засади наукової об'єктивності й історизму, системності та комплексного вивчення проблеми. Для розв'язання поставлених завдань безпосередньо застосовано як загальнонаукові, так і методи спеціальних історичних дисциплін. Актуальне наукове завдання вирішено завдяки іконографічному методу, що дав змогу здійснити комплексне дослідження процесу становлення та розвитку культу, виявити його вплив на формування суспільних відносин протягом визначеного хронологічними межами дисертації періоду завдяки науковим експедиціям, виявленим артефактам і їх інтерпретації. За допомогою історико-логічного методу простежено історичні процеси послідовно та в тісному взаємозв'язку, встановлено закономірності, особливості й протиріччя. Критичний аналіз наукової літератури та джерел став основою логічного пізнання архетипу Матері-Богині загалом і її регіональних особливостей зокрема. На основі лінгвістичного методу уточнено семантичне значення та походження назв, найменувань і термінів материнського культу. За допомогою системного підходу комплексно досліджено атрибути культу як одне ціле.

Для розв'язання поставлених завдань безпосередньо застосовано як загальнонаукові, так і методи спеціальних історичних дисциплін. Загальнонаукові – становлять основу досліджень. До методів спеціальних історичних дисциплін залучено метод джерелознавчого аналізу та прийоми й засоби порівняльно-історичного методу. Метод порівняння й систематизації дав змогу узагальнити основні прояви культу та визначити їхні спільні та відмінні характеристики. Порівняльно-історичний метод застосовано на етапі порівняння культу материнського божества різних народів індоєвропейського ареалу, визначення місця й ролі в ньому сил природи в образі водної стихії.

Наукова новизна одержаних результатів полягає в постановці та розробці актуальної теми, яка не отримала всебічного й об'єктивного висвітлення в історіографії. Це перше комплексне дослідження феномену материнства в архетипі Матері-Богині в його порівнянні із силами природи, яке охоплює широке коло теоретичних аспектів. Унаслідок осмислення генези материнського культу, його атрибутивного комплексу та місця й значення в ньому концепту водної стихії отримано нові результати:

уперше:

– на широкому історичному матеріалі із застосуванням міждисциплінарного підходу комплексно досліджено феномен материнства в культурі Великої Богині;

– на основі аналізу значного масиву залучених до наукового обігу артефактів і переосмислення опублікованих джерел та наявної історичної літератури одержано нове цілісне знання про відображення сил природи в семантиці материнського божества;

– здійснено аналіз основ формування атрибутивного комплексу, виявлено їх значення;

– встановлено й обґрунтовано наукову періодизацію процесу побутування культу;

– відтворено об'єктивну картину процесу формування образу материнського божества і його відображення в концепті водної стихії, уведено до наукового обігу низку неопублікованих матеріалів;

одержали подальший розвиток: критичний аналіз процесу побутування культу жіночого божества та феномену материнства в його поєднанні із силами природи в образі водної стихії; методологічні засади досліджень;

поглиблено: розуміння невід'ємності материнського культу та його природних відповідників від загальноісторичних процесів і важливості феномену материнства у світосприйнятті та культурному розвитку людини й суспільства;

удосконалено: понятійний апарат дослідження.

Практичне значення отриманих результатів полягає в тому, що матеріали дисертації можуть бути застосовані при розробці освітніх програм і робочих навчальних програм навчальних дисциплін у галузі знань 02 Культура і мистецтво, 03 Гуманітарні науки.

Науково-теоретичне значення одержаних результатів дослідження зумовлене тим, що введений до наукового обігу конкретний історичний матеріал, викладений у логічній послідовності; зміст, теоретичні положення та висновки можуть використати при проведенні наукових досліджень і підготовці фундаментальних праць історики, археологи, культурологи та мистецтвознавці.

Обґрунтованість і достовірність наукових результатів і висновків базується на ретельно відібраній і систематизованій дослідницькій базі, яка охоплює комплекс різнотипних матеріалів. Достовірність результатів забезпечило комплексне використання системи методів вивчення проблеми, широкої іконографії й історіографії, результатів аналітико-синтетичної обробки матеріалів, зокрема музейних фондів і збірок, наслідків наукових експедицій і роботи інших дослідників.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є самостійною кваліфікаційною науковою працею, у якій на основі міждисциплінарного осмислення історичних процесів, комплексного аналізу великого історіографічного та джерельного масивів розроблено й викладено авторські підходи, ідеї, концепції та висновки щодо означеної проблематики.

Апробація результатів дослідження. Основні результати дослідження апробовано на міжнародних і регіональних наукових конференціях, науково-практичних семінарах, зокрема на Міжнародних науково-практичних конференціях «Художня культура і мистецька освіта» (м. Київ, 20–21 листопада 2018 р.), «Музеї та реставрація у контексті збереження культурної спадщини: актуальні виклики сучасності» (м. Київ, 07–08 червня 2018 р.); (м. Київ, 06–07 червня 2017 р.), «Гуманітарні студії НАКККиМ» (м. Київ, 23 листопада 2017 р.).

Публікації. Теоретичні узагальнення та фактичний матеріал, які містяться в дисертації, викладено в 5 статтях, опублікованих у наукових фахових виданнях, з яких 1 стаття опублікована у виданні, що включене до міжнародної наукометричної бази.

Структура дисертації. Структура роботи відповідає завданням дослідження. Матеріал викладено в хронологічній послідовності. Він поетапно відображає генезу сакрального образу материнського божества та семантичне значення водної стихії в матриархальному культі. Поставлені до розв'язання наукові завдання та специфіка об'єкта й предмету дослідження визначили зміст роботи.

Дисертація побудована за проблемно-хронологічним принципом і складається з анотації, вступу, трьох розділів, висновків, списку використаних джерел і ілюстрацій (обсяг основної частини 191 сторінка, 1 додаток на 19 аркушах, список використаних джерел та літератури включає 231 найменування, 50 іконографічних ілюстрацій, загальний обсяг дисертації 246 сторінок).

РОЗДІЛ 1

МАТЕРИНСЬКЕ БОЖЕСТВО

ЯК ПРЕДМЕТ НАУКОВОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Історіографічний огляд і джерелознавча база досліджень культу Великої Богині

Аналіз наукового доробку щодо процесу формування, розвитку й інтерпретації концепту сакральності сил природи, а саме водної стихії в образі материнства в міфології давніх цивілізацій, свідчить про наявність значної кількості комплексних напрацювань українських і зарубіжних авторів у розкритті сутності Великої Богині. Образ Богині Матері є проявом жіночого архетипу і матриархальним контекстом історії людства. Номінаційно протягом тисяч років проживали в цьому психофізичному та культуротворчому просторі, у якому виявляється його дуальність – природа і людина, які перебувають у нерозривній єдності.

Архетиповість образу Великої Богині, або Богині Матері, за Карлом Юнгом, криється в людській психіці. З погляду вченого, богиня є архетипом у роботі психіки людини та знаходить своє вираження в ритуалі, міфології, мистецтві, а також у снах [1, 9]. Він стверджує, що поняття Великої Матері належить до сфери порівняльної релігії та широко охоплює різні прояви Богині Матері. Однак сама концепція не має безпосереднього відношення до психології.

К. Юнг вважав, що Велика Богиня Матір є частиною «матерії архетипу», наявної в кожній людині, та як і інші архетипи, цей архетип постає в різних аспектах, насамперед пов'язаних з народжуваністю, продуктивністю та харчуванням. Водночас дослідник стверджував, що матір – також символ захисту [2]. Отже, на думку вченого, початковий образ – це «автопортрет інстинкту», який проявляє себе в символах [3, 12].

Важливу, з нашого погляду, концепцію материнських грудей як частини світу запропонував 1989 року Джеймс Астор. Дослідник вважав, що з початку народження перші кілька тижнів для немовляти груди матері – це весь світ, пізніше – частина світу, а вже в кінцевому підсумку вони стають об'єктом таємничого і тільки частково пізнаваного поєднання протилежностей [116, 118].

До проблеми визначення сутності жіночого в історії людства долучився наступник К. Юнга – аналітичний психолог Е. Нойманн, який детально дослідив тему Великої Матері. Він опублікував вичерпне дослідження з цього питання й докладно пояснив, як зрозуміти цей домінуючий архетипний символ людської психіки [3]. Спочатку Е. Нойманн проаналізував психологію жіночого загалом, а потім сформував структурні елементи архетипу Великої Матері. Він зауважив, що рання форма творіння в міфах – це коло чи сфера, лоно Великої Богині Матері, яке містить у собі все існування ранньої людини й тому стає архетиповим жіночим, вважаючи, що першим фізичним задоволенням людини, насамперед, є насичення [3, 42]. Адже богиня дає життя, вигодовує та ростить.

За ствердженнями Е. Нойманна, психічні процеси, такі як життя, безсмертя і смерть, у міфі й обряді набувають матеріальної форми та з'являються як вода, їжа: хліб, фрукти тощо. Усвідомлене розуміння «розігрується» в елементарній схемі травної асиміляції та ритуальної дії конкретного поїдання, що є першою формою асиміляції, відомої людині. Над усією цією цілісною сферою символізму височить аспект «мати – дитя», де потребою є голод, а насолода означає насичення, на цій стадії самозадоволення людина отримує втіху від харчування [3, 20]. Тому й на стадії материнського травного уроборосу завжди акцентується на грудях [3, 21] як на джерелі насичення.

Е. Нойманн відносить жіночі функції до потужних, захисних джерел людини. За його дослідженням, лише коли ми розглядаємо весь спектр основних жіночих функцій – надання життя, вигодовування, тепло та захист,

ми можемо зрозуміти, чому жіночий архетип посідає центральну позицію в символіці людини та із самого початку має характер «величі» [3, 43].

Живити та захищати, зігрівати й утримувати – ось функції, у яких елементарний тип жіночого діє щодо дитини, і тут знову це стає основою власної трансформації жінки. Р. С. Бріффо розглядав відносини матері й дитини та групову жіночу поведінку, побудовану на них, як підставу соціального життя, а тому й усїєї людської культури. Ця гіпотеза набуває ще більшої незаперечності відповідно до біологічних спостережень, за якими людський вид єдиний, у якому дитину в перші роки життя можна вважати «ембріоном поза маткою», тобто він проживає позаматкове ембріонне життя в соціальному оточенні, яке, по суті, визначає матір [4, 29; 3, 39–40]. З огляду на це, до групової жіночої поведінки належить і давня слов'янська традиція, за якою новонародженого першою годує та з присутніх жінок, у якої є своє немовля. В Україні такий обряд проводили під час першого провідування породіллі та сягав тих давніх часів матріархату, коли жінки по лінії матері становили ядро однієї громади [5, 169].

Е. Нойманн, проте, надає більшого символічного значення жіночому, дійшовши до універсальної символічної формули раннього періоду людства, вважаючи, що Жінка і Земля теж передають життя і як такі є священними. Їхні тіла містять нове життя всередині, маючи єдину мету – створити нове біологічне життя. «Вона священна; її тіло також святе. Вони не просто міфи або історичні істоти, але психологічні реалії, чия дотепна сила все ще жива в психічних глибинах сучасної людини» [3, 44]. І хоча Е. Нойманн пише про жінку, усе ж у його роздумах наявна термінологія, притаманна материнству.

Появу концепції Великої Матері датують ХІХ століттям, зокрема із виходом 1861 року роботи антрополога та соціолога Йоганна Якоба Бахофена про доісторичні культури матріархату. У книзі «Das Mutterrecht» дослідник стверджував, що жінки в доісторичних суспільствах правили як сімейні та соціальні інститути [6]. Матріархат Й. Я. Бахофена відповідає тій стадії, коли еґо-свідомість не розвинена і все ще розчинена в природі і світі

[7]. На цій стадії першорядне значення має символізм їжі й органів, що асоціюються з нею. Це пояснює, чому культ Матері-Богині і її міфологія тісно пов'язані з родючістю та зростанням, особливо із сільським господарством, а звідси зі сферою їжі, яка є матеріальною й тілесною.

За влучним висловом видатного етнолога О. М. Максимова, книга Й. Я. Бахофена в момент її появи мало звернула на себе увагу. Написана вона надзвичайно важко, у наукових поглядах автора відчутний потяг до містики й символіки; стежити за його аргументацією надзвичайно важко; і, нарешті, головний матеріал, покладений в основу його висновків, – стародавні міфи, він аналізує дуже детально, але не завжди достатньо науково [8, 236]. Варто зазначити, що Й. Я. Бахофен акцентував на тому, що таке суспільство, яке просувало гінекократичну ідею й формувало материнське право та засновану на ньому культуру, мало на меті саме гуманність і гармонізацію суспільства, тому що дух благодатного материнства впливав на культуру загалом і проявлявся в таких поняттях, наприклад, як вітчизна, іменуючись «материнською» землею.

Дослідник Кен Уілбер визначає матріархальне суспільство як домінування та керування матерів, і, на його думку, таких суто матріархальних суспільств ніколи не було. Філософ припускає, що первісні громади були значною мірою «егалітарними», тобто з приблизно рівним статусом чоловіків і жінок. Він стверджує, що в багатьох з них родинний зв'язок дійсно визначали по матері, або, іншими словами, вони мали «матрилокальну» організацію – приблизно одна третина цих товариств поклонялася тільки жіночим божествам, особливо Великій Матері в її різних проявах. Початок історії таких громад, у яких богиня стала центром нової земної духовності, сягає близько десяти тисяч років до нашої ери, як на Сході, так і на Заході [9].

У. Ріверс вказує на те, що в системі спорідненості поняття «матір» означало не лише реальну матір, а й інших жінок, які допомагали з годуванням дитини грудьми [8, 59–60]. Таке пов'язування родинних відносин

саме з поняттям вигодовування сприяло символізації жіночого тіла. Зрештою, на думку Мірча Еліаде, жіноче тіло визнають і шанують як священну алхімічну ємність для створення й трансформації. Тіло жінки постає як священна метафора землі. Усі релігії, пов'язані з народжуваністю та народженням, мають космічну структуру, де сакральність жінки залежить від святості землі, а жіночість має космічну модель – Terra Mater, універсальний генетрикс [10, 144].

Символізація жіночого архетипу свідчить про те, що ранні люди залежали від землі, їжі, притулку. Вони помічали, що все життя було створене в тілах жінок, і тому, природно, вбачали в них всемогутнього творця.

У результаті протягом тисячі років більшість наших предків поклонялася Божественній і могутній Матері. Вона була шанована як Мати всього життя. Концептуальне уявлення про Велику Богиню Матір Е. Нойманн обґрунтував у теорії духовного розвитку людини, за якою богиня поставала як «архетипна єдність і множинність жіночої природи», що навіть зараз визначає «психічну історію сучасної людини і сучасної жінки» [3, 336].

Варто зазначити, що для людини кам'яного віку пріоритетним було вигодовування, а не народжуваність, тому й практикували заходи з попередження зростання чисельності общин. Саме в той час, в умовах постійного страху голоду, на наш погляд, і формувалася священна концепція матері-годувальниці, від якої залежало насичення й життя, а джерелом обожнювання були материнські груди, повні молока, що згодом стало символом достатку.

У цьому контексті цінний матеріал надає стаття Ньургуна Афанасьєва, «Архетипы женственности и мужественности в текстах олонхо» [11]. Автор публікації вказує, що культурне відображення якутів в епічній творчості олонхо бере свій початок з глибокої давнини, з часів так званого періоду міфологічного мислення, коли людина не виділяла себе з навколишньої природи.

Богиня, мати родючості Айиисит, за місцевими віруваннями, брала участь в житті людини від моменту народження. Н. В. Афанасьєв наводить думку **Е. Е. Алексєєва** про те, що стародавні південні предки якутів вірили в матерів – творців світу та називали їх «Аі» (мати), як і стародавні аборигени Індії. Згодом, з переходом головних функцій Богині Матері в руки чоловічих божеств значення слова «Аі» їх нащадки втратили. Слово «айи» / «ай» стали розуміти як загальну назву світлих божеств – небожителів. З них тільки «Айиисит» була представлена в «жіночому образі» [11, 126–127] зі щедрими грудними сосками, які епічно уявляли як кумисні мішки [12, 22], а іноді «Айиисит» поставала молочною кобилою, що зійшла зі хмари [12, 34].

Невипадково в героя-чоловіка місцевих епосів у сні пробуджується жіноча інстинктивність, яка підсилює його творчі здібності. Отже, у мотиві годування груддю проявляється допомога з боку жіночих інстинктів самого героя, тому вони й набувають жіночих ознак, виступаючи, наприклад, в образі матері з величезними оголеними грудьми і, як сублімація, у вигляді годування груддю богатиря, немов немовля. Часто в олонхо годування грудьми відбувається уві сні, але іноді й наяву, у формі спонтанного бачення, особливо коли богатир виснажений. Насправді під час глибокого сну відбувається мимовільне зцілення та відновлення сил організму, яке метафорично символізується архаїчними образами [11].

На символізм годування грудьми в епосах олонхо вказує у своїй дисертації **Е. М. Семенова**. В одному із сюжетів герой-богатир звертається по допомогу до духу – володарки місцевості Аан Алахчин Хотун, яка живе в дереві (що символізує світове дерево) і забезпечує героя божественною вологою ілге або годує його своїм молоком. В інших текстах цією постаттю є Ясна Вельмиповажна Володарка, бабуся героя, яка передає йому кумисний міх – грудь. В обох випадках їх головною дією (сюжетною функцією) є дозвіл на пиття з оголеної груді молока, яке надає богатиру сили та впевненості. Таким чином, дисертантка приходиться до висновків, що паралелізм світового дерева (священної берези або дубу) і духу – володарки місцевості Аан

Алахчин Хотун, яка дає випити герою молока зі своїх грудей або виймає з-за пазухи божественну вологу ілге, є своєрідною персоніфікацією світового дерева, яке точить вологу. А також згідно з олонхо «Ер Соготох», з неба герою, якого вигодувала Ер Соготох, посилають білий молочний дощ небожителі – Білий Святий Господь, що живе на молочному озері, дід героя, і бабуся Ясна Вельмиповажна Володарка [13, 39]. Це перегукується з харчовим символізмом священних сюжетних ліній інших культур, а саме молоком грудей богині як символом дощу, який позитивно впливає на родючість.

Питання адаптації культур у певних природних умовах порушує у своїй дисертації М. С. Попов. Історичний розвиток якутів тісно пов'язаний з особливостями їхнього регіону, його природно-географічними умовами й традиційними методами ведення господарства. Велике значення мають походження й чинники формування народу, який історично виробив своєрідні методи регулювання взаємовідносин людини і навколишнього середовища в різних природних, еволюційних і міграційних умовах.

Специфіка антропоморфної будови навколишнього середовища визначила розвиток екологічної культури якутів, у якій природа пояснена як живий об'єкт з відповідними антропоморфними деталями та назвами. За такою схемою проектувалося культурне освоєння природи, з урахуванням духовно-екологічних норм. Давня релігія якутів, культ божеств «Айи» є ключем до багатого світу духовно-моральних та екологічних ідей у взаємодії людини з природою. Особливість цієї релігії полягає в її складному походженні та наявності в ній значної частини філософії природи [14].

Культ Богині Матері з точки зору етнології, релігії та вірування, поняття жіночого в міфології в різні історичні періоди досліджували українські та зарубіжні вчені. Ми, зокрема, дослідили роботи Ф. Акерман [17], С. М. Бібікова [], С. Будін [18], Ф. Берует [21], Е. Буланди [19], Р. Вайт [23], Г. Дельпорте [22], Е. Джеймса [24], В. М. Массона [15], Дж. Мелларта [25], Я. Прилуцького [20], Г. А. Пугаченкової [16] та ін.

Зародження духовної діяльності людини на зорі людства виразилося в іконографії, яка втілює образ материнського божества. Найбільші відкриття жіночих зображень первісності з'явилися у XX столітті. 1913 року Соломон Рейнак опублікував 87 жіночих фігурок. Через 23 роки Герберт Кюн оприлюднив 125 статуєток. 1947 року робота Е. Саккасіні делла Санта нараховувала вже 252 фігури. Пізніше Г. Босінскі зібрав 300 зображень, зокрема гравіювання та скульптури. 1979 року Генрі Дельпорте у своїй монографії навів уже 500 фігур [22]. Учені висловлювали різні наукові гіпотези й інтерпретації первісного образу матері – від володарки світу тварин та вогню до втілення еротичних фантазій давньої людини. У складному образі жінки-звіра Г. Дельпорте вбачав дуальність значення природи, що втілюється в первісній фігурі, яка об'єднує людську природу, зображення жінки і тваринного світу в єдиній міфологічній системі [22].

Науковці неодноразово вказували на зв'язок жінки й тварини, ідентифікували жінку як володарку тваринного світу та покровительку полювання. Тотемізм вивчали С. О. Токарев [26], О. М. Золотарьов [27], О. П. Окладніков [28], Д. Є. Хайтун [29] та ін. О. М. Золотарьов стверджував, що формування тотемізму тісно пов'язане зі статусом жінки [27, 52]. Так, сьогодні у деяких індонезійських громадах наречений насамперед платить батькам нареченої викуп за її майбутнє грудне молоко, підкреслюючи цим архаїчним ритуалом цінність годувальниці.

Вагомий внесок у вивчення питання жіночої іконографії вніс археолог П. П. Єфименко, якому належить одне з перших вітчизняних палеолітичних відкриттів орнітоморфних фігур, відомих як «мезинські пташки», що були виявлені в Чернігівській області, поблизу села Мезин. Учений у своїй праці «Первісне суспільство», що вийшла 1953 року в Києві, вказував на те, що жіноча фігура в мисливських суспільствах уособлювала велику кількість їжі [30, 404], а також звернув увагу, що турбота про харчування превалювала над ідеєю народження [30, 398].

Науковці зацікавилися великою кількістю знайдених жіночих фігур і висловили свої міркування, інтерпретуючи їх значення. Передусім варто відзначити, що за більшістю зображень жінки з неприродно великими формами грудей і стегон стоїть образ матері-годувальниці. Водночас у жіночій іконографії палеоліту, крім об'ємної жіночої фігури, наявні й символічні зображення одних лише грудей. Такий прояв первісної думки, на наш погляд, свідчить насамперед про шанування самої функції годування материнським молоком, насичення після народження нового життя. Оскільки інстинкт голоду і його подолання були найбільшою проблемою в житті людини, символізм насичення й достатку харчування має асоціативний зв'язок з материнською груддю годувальниці та загалом з материнським культом.

Патрісія Райс у своїй статті «Первісні Венери: символ материнства або жіночності» звернула увагу, що мотивація зображення фігур і їх функцій ґрунтувалася на економічній, соціальній і репродуктивній ролі жінки палеоліту. Дослідниця відзначала, що вагітність наступала раз на три роки, між якими матір перебувала в періоді лактації, також жінку зображували в трьох вікових періодах: передрепродуктивному, репродуктивному та пострепродуктивному [31, 403].

Значний внесок у вивченні жіночої іконографії палеоліту зробила З. А. Абрамова: 1959 року вийшла її робота «До питання про жіночі зображення в Мадленську епоху», 1966 – «Зображення людини в палеолітичному мистецтві Євразії», 2005 – «Тварина і людина в палеолітичному мистецтві Європи». 2010 року опублікована найбільш значуща робота, яка узагальнює жіночу європейську іконографію, під назвою «Найдавніший образ людини: каталог за матеріалами палеолітичного мистецтва Європи» [32]. Монографія присвячена найдавнішим зображенням людини, створеним в епоху верхнього палеоліту на території Європи, і є найбільш повним зібранням антропоморфних фігур, відкритих у період кінця XIX і XX століть.

Спираючись на більш повні археологічні матеріали ХХІ століття, Дені В'ялу іконографію давніх народів палеоліту порівнює з мистецтвом аборигенів Австралії й Африки [33]. 2014 року вийшла робота таких німецьких авторів, як Н. Конард і С. Вольф [34], вона присвячена одній з недавніх знахідок жіночих фігур – Венері з німецької печери Холе Фельс. 2018 року праця Флоріана Беррі й Олександра Хюрела [35] продовжила тему жінки і її доісторичної іконографії. Нові публікації особливо цікаві високоякісним ілюстрованим матеріалом знахідок, раніше виданих або в замальовках, або в чорно-білому вигляді, що ускладнювало їх детальне візуальне вивчення.

Іконографія Великої Матері відображає певні феномени побутування культу в культурах різних народів. Окрім аналізу зображень, а також сучасних наукових текстів, критичний підхід до вивчення об'єктів може бути застосований до музейних та археологічних колекцій. Ми вивчили колекції багатьох провідних музеїв світу, зокрема в берлінському Neus музеї, та паризькому Луврі, зібрана багата колекція жіночих фігур від неоліту до бронзи Сходу та Європи, які зображали культові постаті матерів, з виділеними грудями, немовлятами на руках, або у вигляді жінки-судини груди якої слугували поїльниками. Тема ритуального чарування над мисою також продовжує тему символізму, яка акцентує на грудях божественної скульптури, найдавніша з яких міститься в Луврі (IV тис. до н.е.), таке саме відображення знаходимо й у кераміці Трипілля Національного музею історії України. Зокрема, схожість виявляється і в інших особливостях пластики, прикладом є трипільські чаші із зображеннями чотирьох грудей, представлені в культурі Нижньої Австрії та культурі Гальштатт віденського Природознавчого музею.

Також інтерес викликає єгипетська колекція Лувру чоловічих богів родючості. Серед них бог річки Ніл з відвислою жіночою груддю, а також багатоманітна іконографія божества Беса, який відповідав за родючість. Крім великих відвислих грудей, божество зображене й таким, яке годує груддю немовля, що повністю повторює сюжет богині-годувальниці. Таке

акцентування на органах годування, особливо в культурі родючості, свідчить, насамперед, про символічність насичення, відтвореного в материнських грудях.

Мистецтвознавчий аналіз проблеми відображення образу давньої людини провели такі дослідники, як З. А. Абрамова [32], Е. В. Антонова [36], В. К. Афанасьєва, В. Г. Луконін, Н. А. Померанцева [37], С. М. Бібіков [38], М. Г. Воробйова [39], К. Г. Девлет [40], Д. Дюпюї [41], В. Р. Кабо [42], М. М. Кобиліна [43], О. П. Окладніков [44], Г. С. Плетнева [45], А. Радунчева [46], В. І. Саріаніді [47], С. П. Стоян [48], А. Д. Столяр [49], А. Я. Шер [50], С. О. Яценко [51], А. Яффе [52]. Розвідки порушували питання семантики первісного мистецтва, його значення в житті людини на ранній стадії розвитку людства та різних контекстів відображення материнського культу.

Формування образу жіночого божества в Стародавньому світі ґрунтовно відображено в роботах Марії Гімбутас. Науковий спадок дослідниці надзвичайно важливий для історії культури, адже М. Гімбутас є автором ідеї, про те, що патріархату передувало поклоніння жіночій постаті, яку вважали священною. Дослідниця доводить, що ця культура існувала у світі приблизно 8000 років тому.

У період 1968–1980 років М. Гімбутас здійснила розкопки неолітичних культур (7000–2000 рр. до н.е.) у південно-східній Європі: Ситагрой, Грецька Македонія; Анза, Македонія; Фессалія, Греція; Манфредонія, Італія. В усій Східній Європі вона знайшла тисячі неолітичних артефактів, які свідчили про естетику, відмінну від матеріальної культури бронзового століття. У зв'язку з цим дослідниця чітко визначила, що існувала культура, яка суперечила всьому, що було відомо як індоєвропейське, а також стала автором так званої «курганної гіпотези». Науковець відмітила, що в поселеннях не було ні зброї, ані укріплень. З цього вона дійшла висновку, що це була зовсім інша культура, ніж культура пізніших індоєвропейців: вона була мирною, а скульптури представляли жіночих богинь [53].

Посилаючись на результати розкопок мінойської культури Криту, М. Гімбутас вказувала на те, що Стара Європа була матрилінійним суспільством. «Материнство визначало соціальну структуру та релігію, оскільки релігія завжди відображає соціальну структуру. Стара Європа була матрилінійним суспільством, де богиня була на вершині», – зазначила у своєму інтерв'ю дослідниця [54].

Про богів і богинь Старої Європи М. Гімбутас пише: «Богиня народжуваності, або Богиня Мати, є більш складним образом, ніж думає більшість людей. Вона була не тільки Матір'ю, яка символізує родючість або Володарку звірів, яка керує плодючістю тварин і всією дикою природою, або страшною грізною Матір'ю, але й складним образом з рисами, накопиченими як з передземлеробського, так і сільськогосподарського періодів. Під час останнього вона, по суті, стала богинею відродження, тобто богинею Місяця, продуктом осілої, матрилінійної спільноти, що охоплює архетипну єдність і багатогранність жіночої природи. Вона була дарувальницею життя, яка сприяла родючості, і водночас, була майстром руйнівних сил природи» [55].

Стародавні люди розуміли й сприймали цей цикл смерті та відродження центральної божественної духовності через їх спостереження за природою, особливо важливими були сезонні спостереження за смертю і регенерацією. Наприклад, греки ці уявлення втілювали в ритуалі елевсинських містерій, шануючи кожного року повернення Персофони, яка символізувала життя, що переживає смерть. В Елеусині Кора як символ священної жіночої природи приходила з підземного світу у відповідь на заклики шанувальників. «Вона встала з мертвих. Вона з'явилася». Таким чином, люди, беручи участь у містеріях, приєднувалися до божественних дарів [56].

Зазначимо, що роботи М. Гімбутас «Мова богині» [57] і «Цивілізація богині» [58] археологи критикували через її наполягання інтерпретувати фігури як об'єктивні докази існування релігії богині. Зокрема, на думку Рут Трінгхем, М. Гімбутас містифікувала процес інтерпретації та представила свої власні висновки як об'єктивний факт [59]. З іншого боку, Р. Трінгхем і її

колега Маргарет Конки стверджують, що робота М. Гімбутас відроджує релігію богині, надає нові важливі перспективи вирішення археологічних проблем і питання андроцентричної структури археології [60]. Проте археолог Лінн Мескель на основі результатів аналізу археологічної спадщини Марії Гімбутас дійшла висновку, що егалітарійська культура існувала перед індоєвропейцями, і стверджує, що своєю роботою М. Гімбутас реконструювала культурну ідентичність [61].

Вивчивши тисячі жіночих статуєток, обрядові жіночі артефакти та храмові моделі, М. Гімбутас підсумувала, що жінки мали високий статус у культурах Старої Європи [62]. Вона припустила, що жіночі статуєтки були використані в ритуалі: деякі стояли на жертovníках, чекаючи початку ритуалу, а інші розташовувалися біля хлібних печей. Учена вказала, що певні типи жіночих статуєток (пташина богиня, богиня-змія, годувальниця) були храмовими або домашніми богами. Іншим, таким як вагітна богиня, поклонялися у внутрішньому дворіку на спеціально підготовлених майданчиках. А з 200 фігурок, виявлених в Ахілліоні, були знайдені лише два фрагментарні представники чоловічого бога [57, 22].

Отже, М. Гімбутас встановила співвідношення 98% жіночих фігурок богині до чоловічих богів. На думку вченої, мистецтво Старої Європи відбило складну релігійну символіку, яка визначала роль богині в поняттях життєдайності, смерті та регенерації. Крім того, важливо вказати, що М. Гімбутас не використовувала термін «матріархат», а скоріше «матрилінійність», оскільки, на відміну від жінок у патріархаті, люди не були пригнічені [63].

Особливому сюжету материнського божественного вигодовування новокам'яного віку та бронзи присвячена монографія Теодори Прайс «Куротрофос: боги і зображення грецьких божественних годувальниць» (1979) [64], а також дослідження Стефані Будін «Зображення матері і дитини бронзового століття: дослідження родючості, материнства та статі в Стародавньому світі» [18], що базується на іконографії годувальниць Середземномор'я.

Дослідниця Міріам Декстер з Каліфорнійського університету в Лос-Анджелесі присвятила свою працю дослідженню походження та поширенню культу Великої Богині на основі аналізу форм жіночої фігури, що символізували «жіноче божество» в доісторичній і ранній історичній Анатолії. Проникнення культу Великої Богині з території Малої Азії до Греції та Риму та поклоніння їй звідти в усьому Стародавньому світі зумовило появу нових божеств. М. Декстер власне розглядає проблему ідентифікації фригійської, а пізніше греко-римської богині Кібели з анатолійською Кубабою, згаданою в хетських текстах [65].

Дослідження низки іконографій анатолійських жіночих фігур, з донеоліту й до середини неоліту, дає змогу стверджувати про наявність культу Великої Богині. Фігури від Чатал Хуюку, Хаджилару й інших анатолійських комплексів до культу богині Кубаби Каркемишу, та Кібели – матері Фригії, запозиченої у фригійців і відвезеної до Риму, є матеріальним цьому підтвердженням. Таким чином, може бути, що культ Великої Богині був загальною ознакою для матрилокальних суспільств.

Тут наголосимо на важливому моменті «плинного», за М. Гімбутас, поширення культу Великої Богині. На противагу цій тезі М. Декстер стверджує зворотне: «...греки та римляни здійснювали поклоніння Кібелі по всьому світу, і скрізь, де римляни рушили з їх військами, скрізь, де відчувався вплив Римської імперії, релігія Кібели була перенесена й процвітала» [65, 67]. Проте це не заперечує теорії плинного поширення культу.

Частково можна погодитися з висновками, викладеними в публікації Н. О.Ніколаєвої про міфологію Великої Богині в праіндоевропейській період [66]. Стаття присвячена хронології, періодизації та лінгвістичній атрибуції ранніх вірувань, пов'язаних з Великою Богинею (IX–VI тис. до н.е.), яка проявляється і як божество, що забезпечує євразійським мисливцям (Свідерська культура) достаток тварин у дикій природі, і як покровителька перших скотарів Близького Сходу (тахунійська культура, Єрихон «В»). Додавання до культу Великої Богині функції покровительки землеробства й оформлення

календарного міфу, зафіксовано в мистецтві ранньоіндоєвропейського протоміста Чатал Хуюка.

Згадуване автором статті питання про прабатьківщину вельми спірне, тому має гіпотетичний характер. У публікації розглянуто міфи з патріархальної більш пізньої позиції, при тому що все ж за основу взято матріархальний неоліт богині. Вважаємо, що питання розглянуто без порівняльного аналізу та логічних пояснень застосування символіки, і зокрема, серед них, сцени народження звіра, супроводу богинею леопардів, левів, барсів, а також світового дерева, що символізує Богиню Матір. Наприклад, у єгиптян світове дерево представляє одна з іпостасей Богрні Матері, богиня Хатор: тому її іноді зображують у вигляді дерева, яке годує груддю. Це пов'язано з тим, на наш погляд, що дерево не тільки годувало людину своїми плодами, а й тамувало спрагу, що в засушливих регіонах особливо цінувалося. Проте в роботі порушено важливе питання календарного міфу про Велику Богиню та бога, який помирає та воскресає, де було відзначено найважливішу деталь «аграрного міфу»: його рослинний символізм пов'язаний з кругообігом води в природі.

З іншою статтею Н. А. Ніколаєвої про культ Великої Богині в релігії індоіранців за даними археології цілком згодні з позицією вченої, яка вбачає в іконографії богині, а саме у варіанті молоточкоподібних шпильок, відображення самої богині. Так, наприклад, в історії іконографії Богині Матері спостерігаємо супровід або її заміщення іншим видом атрибуту – двосторонньою сокирою, лабрисом, який символізував дощ, а вже пізніше став належити до патріархальної атрибутики бога Зевса [67] як символу родючості.

У статті обговорено семантику так званих «кістяних молоточкових шпильок». Їх знаходять у похованнях давньоямної і кубано-дніпровської культур, а також у катакомбних могилах цих культур бронзового століття. Ці культури автор розглядає як археологічний еквівалент індоіранців на підставі знахідки в катакомбі Чограй (Передкавказзя) «вівтаря», у центрі якого стояла

велика орнаментована «шпилька», а по сторонах бляхи та маленькі «шпильки». Подібні предмети дослідник трактує як варіант іконографії Великої Богині, а саме богині відродження. Це дозволяє підтвердити існування культу Великої Богині в релігії індоіранців [68].

Ключове питання зв'язку між жіночим божеством і водною стихією має глибоке коріння. Цей аспект був у полі інтересів цілого ряду вчених. М. Гімбутас і П. П. Єфименко, а також А. Леруа-Гуран і К. Кенйон відзначали взаємозв'язок між символізмом жіночих знаків і символами водної стихії ще з часів палеоліту, що загалом пізніше сформувало культ родючості. К. Девлет та А. К. Філіппов доходять висновку, що шанування божественної суті вод виникло в давнину. Цей образ набув розвитку й у наступних культурах.

Дослідник Стародавнього Сходу К. Кенйон стверджувала, що воду як місце видобутку їжі сакралізували первісні мисливці та рибалки Палестини впродовж тривалого часу [69, 42]. На території Іранського нагір'я, вказує М. Бойс, обожнювання води сягало архаїчних культів і походило ще від пастухів кам'яного віку, оскільки життя в степах робила можливим саме вода [70, 10].

Перехід до осілого способу життя, розвитку землеробства й скотарства одночасно зумовив еволюцію образу божественної матері з повними грудьми, який продовжував розвиватися й у неолітичних суспільствах. Шанування родючості насамперед виражалося в зображеннях жіночих божеств, найчастіше в положенні, коли руки підтримували груди пропонуючи годування, а також з дитиною на руках, або керамікою з яскраво вираженими жіночими ознаками у вигляді грудей.

Більшість учених іконографічний жест богині, яка підтримує руками груди, визначили як жест родючості. Водночас при цьому не аргументовано, з чим пов'язана така інтерпретація. У нашому дослідженні приділено особливу увагу семантиці символізму материнських грудей, його еволюції і трансформації. На наш погляд, комплекс таких понять, як родючість, врожай,

харчування та процеси, що впливають на їх досягнення, пов'язані із символізмом зрошення, тобто з водною стихією.

Отже, богиня родючості неоліту символізує джерело живлення та вологи, з чим пов'язано те, що в іконографії приділено особливу увагу материнським грудям і сцені грудного вигодовування, на що робили особливий акцент у неолітичну епоху. Ми звертаємо увагу на те, що формування і розвиток іконографії як богині родючості періодів від неоліту до залізного віку, так само як і християнської іконографії, відбувалося в посушливих регіонах Сходу, де особливо шанували водну стихію, без якої неможлива родючість, а отже харчування і життя людини загалом.

Проблеми відображення в материнському культі семантики водної стихії, пов'язані із регіонами Сходу, Середньої Азії й Індії і їх багатоводними річками, були в полі наукового інтересу В. М. Басилова [71], Г. М. Бонгард-Левіна [72], Н. У. Брауна [73], Й. С. Брагінського і Л. А. Лелекова [74], С. Гордона [75], О. А. Гундогдієва [76], М. Дрездена [77], С. Н. Крамера [78], В. М. Массона і В. І. Саріаніді [79], О. О. Сухаревої [80], Г. А. Пугаченкової [81], В. Г. Єрміна [82], Г. Циммера [83], М. Бойс [70; 84], Р. Гіршмана [85], М. Рікл [86], Г. Ломмеля [87] та ін.

Ян Прилуцький у роботі «Богиня як зв'язок між місцевими богами і вселенським богом», що вийшла у світ 1938 року в німецькомовному збірнику, присвяченому питанню культу Великої Богині, і пізніше в монографії «Велика Богиня» (1950) доводив, що основою формування образу богині ранньоземлеробських суспільств були спостереження стародавнього землероба за природними процесами, а саме водою, що дає зростання врожаю. У зв'язку з цим учений віднаходить зв'язок богині води та родючості, утілених в образах Ардвісури Анахіти, Артеміді, Танаїс, Інанні й інших давніх богинь індоєвропейців.

У Середній Азії з давніх часів особливу повагу приділяли водним ресурсам, серед яких шанували води річки Амудар'ї, Сирдар'ї, Зеравшан та ін. Культ води в жіночому образі відігравав завжди важливу роль серед

землеробських народів азійського Сходу. О. А. Гундогдиев вказував на те, що коріння шанування родючої річки і Богині Матері сягають давньотюркського культу матері-води. А сама назва річки Амудар'ї походить від значення слів «Аму», що означає «мати» і «Дар'я» – «вода», яке й перейшло в назву головної річки, дослівно іменуючись «матір'ю води» [76, 20].

Г. П. Снесарев пояснював виникнення культу богині вод особливими географічними й культурно-господарськими умовами, надзвичайною важливістю водних ресурсів у тій місцевості. Це, на думку С. П. Толстова, сприяло виникненню потужного культу богині Ардвісури Анахіти, батьківщиною якої є родючий оазис Хорезму. О. В. Горшунова на підставі того, що образи богинь родючості уособлювали водну стихію в землеробських культурах, зробила висновок про те, що вода відіграла більшу роль, аніж земля. Археологічні дослідження П. М. Кожина та В. І. Саріаніді засвідчили зв'язок водної стихії та жіночої фігурки, що уособлювала володарку водних потоків. Також В. І. Саріаніді відзначав символізм водної стихії в орнаменталіці середньоазійської кераміки, що вказувало на величезне значення води в регіоні, без якої життя не можливе.

З приходом нової релігії, ісламу, культ Богині Матері не зникає, а трансформується та відображається в шануванні жіночих і чоловічих мусульманських святих. В. М. Басилов у цьому контексті вказує на залишки архаїчних поглядів і доходить висновку, що найбільшим чинником, який впливає на еволюцію релігії, є незмінна потреба населення в одних і тих самих умовах, серед яких, зокрема, була потреба в напуванні ґрунтів водою.

Образ східної богині родючості та життєдайних сил природи був утілений в іпостасі материнського божества під різними іменами: Анахіти, Нанаї, Інанни, або Нани, Іштар, Артеміди й Атаргатис. У парф'ян цей образ від глибокої давнини успадкував прямий зв'язок з проточною водою [76, 22].

Академік Б. О. Рибаків характеризував жіноче божество як таке, що надає воду, особливо у вигляді дощу, що було як притаманно

протослов'янським суспільствам, так і зафіксовано в кераміці Криту, Кіпру, Греції, Малої та Середньої Азії, Балкан і Болгарії. Також для розуміння семантики цього символізму пропонував звертатися до джерел Рігведи й Авести, вважаючи одним з ключів до інтерпретації індоєвропейську міфологію [88, 25].

В Індії образ богинь був утілений у міфічній річці Сарасваті й реальних водних артеріях, що давали врожай землеробам родючих долин Джамни (Ямуна), Гомал, Раві, Гхагар, та особливо Інду і Гангу. У текстах Рігведи (Рігведа VI 61, 14, с. 162) оспівано груди Сарасваті, повні молока. У цьому контексті вони є символом харчування, живоносних потоків, що сприяють родючості, відповідно, і життю людського й тваринного світу, що залежать від постачання води, яку уособлювало молоко богині плодоносної річки.

Культу річок у Рігведі присвячені окремі гімни, у яких водойми постають не тільки в образі дів, але й корів, що дають молоко. Також є згадки про магичне доїння небесної соми жерцями, уподібненої вимені корови, яку можна ототожнювати з родючим дощем. До питання датування культів Рігведи та Махабхарати звертався А. А. Семененко [89]. Науковець датує Рігведу і ядро-сюжет Махабхарати (згодом багато разів доповнюваної та зафіксованої остаточно мовою епічного санскриту в V ст. н.е.) як мінімум до 2600 р. до н.е., при цьому Рігведа, на його думку, значно раніше найдавнішої версії Махабхарати.

В Європі неолітичний культ Великої Богині Матері в пізніших історичних періодах і пантеонах у стародавній Македонії поширюється по всьому світу, від Македонії до (і попереду) нижнього Дунаю, а також до Малої Азії. Велика Матір мала, по суті, однакові якості. Її універсальне материнство було зображено як великий родовід не тільки богів, але й людей і їхніх домівок. Матріархат залишив глибокі сліди в культурі Македонії. Культ Великої Богині Матері вижив і дійшов до наших днів, та був перетворений під час християнства в культ Святої Марії – Матері Ісуса [90].

Дослідження питання релігійних поглядів ареалу нашої прабатьківщини дали змогу виявити, що в цій місцевості патріархальний культ був укорінений і панував на великій території. Стаття А. А. Чубур про найдавніші релігійні вірування в Подесенні [91] проілюстрована археологічними матеріалами. Автор, проте, посилається на погляди європейських дослідників минулого століття, не враховуючи нові відкриття. Також відзначимо, що вогняні обряди переважно належали до патріархальних вірувань скотарського суспільства, а пізніше були зумовлені укріпленням патріархального монотеїзму воїнських культів на чолі з грізним божеством. Це призвело до поступового усунення водних обрядів матрілінійного суспільства з поклонінням Богині Матері.

Дослідники проблеми культу жінки в історичних суспільствах, а також її статусу в сарматському суспільстві підкреслюють відсутність жіночого в патріархальному способі життя сарматів. С. А. Яценко у своїй роботі щодо статусу жінок класифікує їх суспільну роль за видами діяльності [92], а саме: жінка-воїн, жінка-жрець і жінка-правителька. Аналізуючи образ кожного виду суспільної діяльності, авторка констатує, що в дійсності в умовах «жорсткого патріархату» жінці відводилася другорядна роль, а ознак материнського або жіночого культу віднайти не вдалося.

Кандидат історичних наук Є. В. Вдовченков також підтверджує відсутність жіночого культу в Боспорському царстві. Науковець досліджував культ Найвищого Бога на Боспорі в Танаїсі та Горгіппії I–III ст. [93]. Культ охоплював усе населення Танаїса і був панівним у місті. В аналізі цього культу автор використав функціональний підхід. Поява великої кількості переселенців на території Боспору активізувала очевидну потребу в їх акультурації та пристосуванні до боспорських реалій.

Культ Найвищого Бога неодноразово привертав до себе увагу вчених, він відомий у різних регіонах античного світу. За цим ім'ям дослідники бачать різних богів, тому слід вивчати конкретну релігійну ситуацію в кожному регіоні. Багато дослідників звертають увагу на синкретичний

характер культу Найвищого Бога, що має риси Зевса, Сабазія, фракійського вершника, Мітри, іудейського бога й ін.

Культ Найвищого Бога мав синкретичний характер і грав роль інструменту в акультурації варварів у боспорський соціум. Поширення культу було багато в чому пов'язане з потребами Боспору в новій ідеології, орієнтованій на прошарки військових переселенців з їх патріархальним способом життя. Патріархальність способу життя свідчить про відсутність будь-яких культів, пов'язаних із жіночими культурами.

Проте про існування в місцевого населення Північного Причорномор'я культу Великого жіночого божества зазначає І. Ю. Шауб [94]. На його думку, про це свідчить не тільки верховенство жіночого божества в скіфському пантеоні Геродота, але головне – абсолютна домінанта жіночого образу в греко-скіфському мистецтві. З культом Великої Богині, імовірно, пов'язані найдавніші пам'ятники із зображенням Іштар і її символів, а також Горгони, у яких скіфи та синдомеоти могли бачити образи своєї Великої Богині. Уже той факт, що образ спадкоємиці Великої Богині Егеїди – Володарки звірів – став прототипом для іконографії змієної богині, вельми красномовний. У результаті аналізу виявлено, що той самий складний і багатогранний образ можна вважати найбільш адекватним утіленням ідей, які асоціювалися в причорноморських варварів з їх Верховною богинею. Релігійні вірування, пов'язані з цим божеством, зокрема, віднайшли своє вираження в одному з найпопулярніших мотивів боспорського мистецтва – зображенні амазонок. Про існування в Північному Причорномор'ї культу Великої Богині може свідчити також однакова структура вірувань, пов'язаних з найважливішими жіночими персонажами причорноморської міфології (гілейською змієдівою, боспорською Афродітою Апатурою та херсонеською Дівою).

Що стосується вірувань народів Північного Причорномор'я, то, на думку Л. В. Носової, інтерес до теми Великого жіночого божества в цьому регіоні обумовлений розкопками сакральних пам'яток і їх трактуванням, а також припущенням дослідників про зв'язок обрядових об'єктів, зокрема

зольників, з відправленням культу Великої Богині Матері. Окрему увагу в проблематиці північнопонтійського культу Єдиної постаті, приділено її священним тваринам, передусім собаці й коню. Їх кістки, виявлені в місцях відправлення релігійної практики, часто визначають як залишки жертвоприношень Великій Богині. Проте дослідниця вважає неоднозначними спроби асоціювати лише з культом Великої Богині жертвопринесення в Північному Причорномор'ї собак і коней. Розбираючи міфологізовані образи цих тварин, ми неминуче виходимо не тільки на жіночі, а й чоловічі божества, будь то еллінський пантеон або «варварські» релігійні персонажі [95].

На основі вивчення археологічних джерел окреслила особливості поклоніння єгипетським богам у Північному Причорномор'ї С. А. Чеховська, яка стверджує, що в I ст. до н. е. – I ст. н.е. єгипетські божества визначали в Північному Причорномор'ї переважно як покровителів дітей [96]. Єгипетські культові предмети трапляються в могилах людей різного достатку – як скіфо-сарматських, так і в грецьких і, як правило, у могилах дітей. Частка єгипетських виробів порівняно мала, що свідчить про обмежений діапазон поширення культу.

Тему поширення культу продовжує Юлія Устінова [97] з кафедри історії університету Бен-Гуріон, Негева, котра досліджує формування боспорського пантеону, зокрема появу й еволюцію культу Афродіти Уранії (Ourania). З початку колонізації греками і до кінця античної епохи Афродіта Уранія була Великою Богинею Боспору. У перші століття нашої ери вона була покровителькою Боспору, опікуном її царів і їхніх підданих, дарувальницею влади та перемоги в битві, вищим космічним божеством, захисницею мертвих у потойбічному світі та Великою Богинею родючості, що панує в рослинних і тваринних царствах.

Звичайно, культурний вплив походить зі Сходу, де культ Богині Матері сформувався найдавніше та питання щодо якої порушують і сьогодні. Археологи постійно знаходять нові свідчення того, що стародавні ізраїльтяни

та сусідні народи поклонялися богині Ашері. Це означає, що ця богиня відігравала значну роль в давньоізраїльській релігії. В останні роки кілька епіграфічних знахідок були виявлені в сучасному Ізраїлі, деякі з них мали вказівки на богиню як дружину або партнера Єгови. Основу цих знахідок становлять написи на двох великих піфосах з Кунтілатт Ажруд і похоронний напис з Кірбет-аль-Ком.

Культ Ашері в Стародавньому Ізраїлі та Юдеї описала Джудіт М. Хедлі у своїй книзі «Культ Ашері в Давньому Ізраїлі. Докази богині євреїв». У роботі вчена коментує археологічні відкриття, біблійні матеріали та небіблійні написи, щоб виявити ознаки поклоніння Ашері як партнера Бога в Біблії. Розглядаючи, наприклад, написи, зроблені на піфосах з Кірбет-аль-Ком і Кунтілатт Ажруд, на яких часто застосовують словосполучення «Яхве (і) його Ашера», автор запитує, що це означало для давніх ізраїльтян, як вони тлумачили стосунки між Яхве й Ашерою, і доходить висновку, що функції давньої богині Ашері поступово увібрав Яхве, так згодом вона була переосмислена як жіночий вираз Бога, посередник між Богом і «людиною» [98].

З огляду на це, за зауваженнями С. Е. Шустермана, у роботі «Образи жіночих божеств у Біблії в давньоєврейських епіграфічних текстах», один з епітетів Ашері – «польова» – вказує на її функції як богині родючості не тільки світу тварин, а й землі [99]. У цьому контексті дослідник Сходу Г. Р. Драйвер, розкриваючи суть жіночого божества як покровительки родючості, пов'язаної з водною стихією, доречно вказує на іменування угаритського еквівалента Астарті разом з богинею Анат, яких іменували «дочками полів», маючи, очевидно, на увазі «струмки, що зрошують поля» [100, 269].

Питання релігії простого населення та правлячої еліти порушує фахівець у галузі близькосхідної археології Вільям Г. Девер – прихильник точки зору про поділ на народну релігію сільських громад і книжкову релігію еліти [101]. Бенджамін Р. Сігель вважає, що релігія Давнього Ізраїлю виникла

в контексті пануючого ханаансько-культурного шару [102]. Багато божеств, згаданих в угаритських текстах, є незручними для єврейських біблійних пророків, авторів і редакторів. Проте виділеність образу Ашери, «Творительки та Родительки Богів», ставить під сумнів центральний монотеїстичний ідеал стародавнього іудаїзму до й після появи та легітимації детероністичного дискурсу.

Досліджуючи докази богині в єврейській Біблії, відповідні стародавні близькосхідні тексти, а також археологічні записи, Бенджамін Сігель стверджує, що Ашера була богинею, чий культ існував у країні Ізраїлю, поки її шанування не було заборонено ортодоксальною релігією наприкінці VI століття до н.е. Проте іудаїзм виник і розвивався не у вакуумі, а скоріше в діалозі з конкуруючими релігіями; і єврейська Біблія зберігає голоси тих, кого вона прагне визнати недійсними та зловмисними. Завдяки текстуальній науці й археологічним відкриттям дослідники Біблії відчинили двері новій інтерпретації, яка базується менше на вірі, ніж на прагненні до літературної й історичної правди.

До важливої групи джерел належать дисертації науковців, які так чи інакше торкалися теми культу Великої Богині або жіночого божества. У роботі О. М. Семенової розглянуто семантику епічного простору і її роль у формуванні сюжетів народного епосу на прикладі якутського олонхо [118]. Дослідження Н. Ю. Сойкіної присвячене живопису епохи палеоліту. Науковець розглядає художню творчість первісної людини в системі культурних цінностей. Дисертація є важливою для розкриття внутрішнього світу, уявлень людини про природу життя. Первісний живопис є своєрідним письмом, мовою, яка свідчить про творчу природу людини та передає її ідеологеми [103].

Дослідниця О. В. Горшунова свою наукову розвідку присвятила проблемі жіночого божества в системі релігійно-світоглядних уявлень народів Середньої Азії [104]. Однак, попри те, проведений нею порівняльний аналіз елементів культу жіночого божества в культурах Середньої Азії й

інших регіонів світу свідчить про більш глобальний характер цього культу, однаковість уявлень про жіноче божество і його функції, що, своєю чергою, підтверджує гіпотезу про універсальність цього явища. Жіночі божества, шановані в різних регіонах світу, об'єднує те, що всі вони із самого початку є уособленням природи й асоціюються із джерелом життєдайної сили, яка сприяє примноженню рослинного і тваринного світу, продовженню людського роду.

Водночас образи локальних жіночих божеств надзвичайно різноманітні й наділені самобутніми, неповторними рисами. За нашими спостереженнями, ці особливості, як і ступінь розвитку культу жіночого божества, шляхи його еволюції, залежать від багатьох чинників: способу життя й типу господарювання, культурного розвитку, зовнішніх впливів, обумовлених взаємодією культур, міграційними процесами, що супроводжуються культурною та релігійною асиміляцією.

Поширенню жіночого римського культу Бона Деа, в іконографії зображуваною, подекуди, з немовлятами, під керівництвом самої імператриці Лівії, присвятив свою роботу Амбасціано Леонардо [105]. В умовах нестабільної системи взаємопов'язаних соціальних перерозподілів між різними конкуруючими кльтами трансформація традиційних римських культурних, комерційних, політичних мережевих систем призвела до скорочення та падіння давньоримського культу Бона Деа.

Загальний концепт поєднання культів Богині Матері та водної стихії в Європі, особливо в Середземномор'ї, визначало багато вчених. О. С. Голубцова розглядала культ Великої Богині Малої Азії як покровительки водних джерел, особливо серед сільського населення, господарювання якого залежало від наявності води [106, 19]. Ще Аполлоній Родоський згадував фригійську мати родючості Кібелу як таку, що відкриває водні джерела [107, 61] та спостерігається і абсолютна ідентичність сюжету з грецькою богинею – матір'ю Реєю, яка також відкривала джерело [108, 330–331; 109, 5; 110, 251–252]. В Ефесі, за висновками Шарля Пікара, велика постать багатогрудої

Артеміді Ефеської підкреслюється множинними органами годування як символом посиленої родючості; водночас до функцій богині належало патрунування джерел, річок і лісів [111, 61]. Водночас, сюжет годування груддю особливо був властивим єгипетським богиням-матерям, він мав не тільки релігійне, а й ідеологічне значення. Взаємозамінні богині Хатор, Нут та Ісіда, уособлювали водне небо, серед них найпоширенішою була постать Ісиди, культ якої панував на європейських теренах, від Сицилії, Помпеїв та Риму [112, 150] до Афін, Егеїди, Азії (24, 62–63) і навіть Сен-Жермена й Кельна (113, 570). Її культ особливо вплинув на формування християнської іконографії, догматику та мистецтво. Серед істориків християнства існує думка, що культ Богородиці зобов'язаний своїм виникненням і розвитком саме відповідним уявленням про Богиню Матір [114, 179; 115, 197; 24, 62; 113, 570].

Історіографія розкриває суть поставленої проблеми, генезис іконографії материнського божества в аспекті родючості, достатку та годування, а також його тісного взаємозв'язку із символізмом водної стихії індоєвропейських культур.

Загалом історіографія культу материнського божества в міфології давніх народів широко представлена в науковому просторі та продовжує розвиватися. Теоретичні здобутки дослідників, їхні гіпотези та концепції детально представляють жіночий культ Великої Богині, характеризують його складники в культурі різних народів і цивілізацій. Відзначимо, що акцент у вивченні історіографії культу материнського божества в дослідників зміщено в бік жіночого, а не материнського начала. Проте деякі науковці тлумачать жіноче й материнське в культурі Великої Богині однаково.

1.2. Теоретико-методологічні засади дослідження

Вибір дослідницьких стратегій вивчення культурних форм і процесів, пов'язаних із семантикою культу Великої Богині, продиктований потребою

використання міждисциплінарного підходу до дослідження, який полягає у застосуванні наукового інструментарію археології, мистецтвознавства, філології, етнології, джерелознавства, історіографії, порівняльної релігії, використанні історичних методів, міфології та фольклору. Міждисциплінарне дослідження потребує ґрунтовного та всебічного аналізу проблеми. Методологічною основою нашої дисертації стали засади наукової об'єктивності й історизму, системності та комплексного вивчення проблеми. У процесі дослідження одним з найголовніших став принцип історизму, що дає змогу простежити за виникненням, формуванням і розвитком процесів та подій у хронологічній послідовності з метою виявлення внутрішніх і зовнішніх зв'язків, закономірностей і суперечностей. На основі цього методу процеси формування та розвитку культу материнського божества вивчено в діалектичній єдності.

Для реалізації поставлених до розв'язання наукових завдань безпосередньо застосовано як загальнонаукові методи, так і методи спеціальних історичних дисциплін. Загальнонаукові методи становлять основу дослідження.

Основним складником міфології є низка архетипів, органічно пов'язаних один з одним, а їх стадійна послідовність визначає розвиток свідомості. Поряд з початковим значенням архетип, крім того, має й історичний аспект. Свідомість *homo sapiens* розвивається, проходячи через ряд «незмінних образів». У цьому процесі постійно встановлюються нові зв'язки з архетипами. Здатність розпізнавати, розуміти й інтерпретувати ці образи змінюється залежно від рівня розвитку свідомості в ході філогенезу й онтогенетичної історії розвитку людини. Погляд індивіда на світ трансформується з кожною стадією його розвитку, а зміна архетипів і символів, богів і міфів є одночасно і вираженням, й інструментом цієї зміни.

Необхідність виявлення ще одного контексту, а саме культурного простору, змусила звернутися до філософсько-культурологічних концепцій простору-часу. У дослідженні ми керувалися тим, що об'єкт не можна

виривати із часового контексту. Для розробки цього аспекту неможливо було обійтися без найрізноманітніших методів.

До методів спеціальних історичних дисциплін залучено джерелознавчий метод в поєднанні з прийомами й елементами порівняльного аналізу. Порівняльний аналіз зіставляє символічний і колективний матеріал з відповідними фактами з історії, таким чином встановлюючи відповідний історичний контекст, який можливо інтерпретувати. Метод порівняння й систематизації дає змогу узагальнити основні прояви культу та визначити їх спільні й відмінні характеристики. На основі джерелознавчого методу і в застосуванням порівняльного аналізу виявлено однакові та відмінні риси материнського божества в різних народів індоєвропейського ареалу, визначено місце й роль у ньому сил природи, зокрема водної стихії.

Історико-логічний метод дав змогу простежити процеси послідовно та в тісному взаємозв'язку, встановити закономірності, особливості й протиріччя. Критичний аналіз наукової літератури та джерел ліг в основу логічного пізнання архетипу Матері-Богині загалом, а також її регіональних особливостей зокрема. Лінгвістичний метод сприяв уточненню семантичного значення та походження назв, найменувань і термінів. За допомогою системного підходу комплексно досліджено атрибути культу як єдиного цілого.

Нове вирішення актуального наукового завдання отримано завдяки мистецтвознавчому аналізу й іконографічному методу. Окреслення наукового завдання визначило інтегральний характер дослідження, яке зумовлене потребою студіювання матеріальних свідчень – археологічних знахідок у вигляді малої пластики (коропластики), наскельних малюнків та образотворчого мистецтва загалом. Зокрема, вивчення живопису на території Євразії і Сходу та визначення його місця й ролі в культурі первісного суспільства дало змогу усвідомити сутність материнського образу в міфології давньої людини з урахуванням соціокультурних, етнографічних, історичних та інших чинників, що впливали на його генезис.

На жаль, щодо теорії і практики методологічного дослідження мистецтва палеоліту сучасна наука не далеко пішла від стану ХІХ століття. Метод етнографічних паралелей не виправданий з багатьох причин: великий часовий розрив, різні умови існування, несхожі кліматичні умови. Методи первинної обробки, які застосовують для фіксування матеріалів, стилів образотворчих джерел, не підходять для якісно нового рівня дослідження проблеми.

Проблема вивчення мистецтва потребує залучення до спільної роботи різні наукові дисципліни, а отже, і найрізноманітніші методи. Статус пам'яток первісного мистецтва не цілком певний. Ніхто не заперечує їх значення для розуміння культурно-історичних процесів, але водночас своєрідність образотворчих матеріалів поки не стала предметом методичного й теоретичного аналізу, і тому відсутні результати в дослідженні первісного мистецтва отримані переважно за допомогою археологічних методів. Такі джерела, як малюнки, графіка, розписи досліджують за допомогою методів аналізу і синтезу. Типологічний аналіз дає змогу нам проводити паралелі між різними пам'ятками мистецтва на великій території Євразії, виявляючи їх подібність і відмінності.

Для вивчення питання палеолітичного живопису і його місця в житті первісної людини ми використали комплексний підхід, оскільки механічне, формальне об'єднання або послідовне застосування різних методів не здатне привести до прориву в нову якість.

Важливість складників мистецтвознавчого дослідження унікальних пам'яток, віддалених у часі й історичному просторі, актуалізує питання необхідності входження й адаптації дослідника до контексту предмету дослідження. У нашому випадку – це пізнання артпростору та свідомості художника. Дисертантка, упевнена в достовірності запропонованої до дискурсу та дослідження гіпотези про материнське першоначало життя та перенесення уявлень про джерело життя з материнського образу на водну стихію, поставила перед собою завдання відшукати беззаперечні докази та з

цією метою здійснила пошукову експедицію до автохтонного населення ліо, біма-сумбанських народів острова Східні-Нуса Тенггара, в Індонезії. Наше дослідження сучасного відображення розуміння джерела життя представниками автохтонного населення ліо цілком надає пояснення запропонованій для захисту гіпотезі. Застосований метод вивчення цього сучасного відображення уявлень про джерело життя в замкнутому суспільному середовищі полягає в спостереженні й аналізі традиційного способу повсякденного життя автохтонного населення ліо, який передавали без письма в усній формі. Це дало змогу здійснити комплексне дослідження процесу становлення та розвитку культу, виявити його вплив на формування суспільних відносин протягом визначеного хронологічними межами дисертації періоду завдяки науковим експедиціям, виявленим артефактам і їх інтерпретації.

Дослідження історії певних концепцій, які ми вважаємо важливими, пов'язане з методами аналізу атрибутів, порівнянням іконографічних зображень і їх значення при академічному пошуку побутування культу. Це включає в себе роботу з візуальною культурою, пов'язаною із символами, для перевірки знань про поточні дослідження атрибутів.

Отже, методологічною основою дисертації стали засади наукової об'єктивності й історизму, системності та комплексного вивчення проблеми. У процесі дослідження одним з найголовніших застосовано принцип історизму, що дало змогу простежити виникнення, формування й розвиток процесів і подій у хронологічній послідовності з метою виявлення внутрішніх і зовнішніх зв'язків, закономірностей та суперечностей.

Загалом, комплексне застосування загальних і спеціальних методів та принципів дослідження в проблематиці культу материнського божества і його семантики сприяло розкриттю загальних напрямів і регіональних особливостей його розвитку в значенні водної стихії.

Висновки до розділу 1.

На основі здійсненого аналізу рівня науково-теоретичної розробки теми у вітчизняній і зарубіжній історіографії слід зробити висновок, що попри великий обсяг наукових робіт присвячених студіюванню культу Великої богині, досліджувана проблематика культу у контексті материнства і його зв'язок із семантикою водної стихії як джерела життя не набула комплексного й узагальненого висвітлення в науковій літературі. Студіювати питання ролі й місця жінки в первісному суспільстві науковці розпочали з кінця XIX століття й активно продовжили у XX столітті та продовжують і нині. Проте їх дослідження здебільшого ґрунтувалися на феміністичних теоріях, міфології та релігії або методах археології. Значення материнства в божественному культі джерела життя не ставали предметом окремих наукових студій.

Джерельна база дослідження включає речові та зображальні матеріали. Вивчення й осмислення значного масиву джерел дає змогу досягти об'єктивності й неупередженості у висвітленні особливостей культу материнського божества та семантики водної стихії, увести до наукового обігу значну кількість маловідомих джерел.

Визначена методологія вирішення поставленого наукового завдання дослідження, що полягає у використанні міждисциплінарного підходу із залученням методів джерелознавства, історіографії і порівняльної релігії, археології, лінгвістики, етнології дозволяє вирішити поставлене наукове завдання дисертаційного дослідження.

Список використаних джерел до розділу I

1. Юнг Карл Густав. Человек и его символы / пер. И. Н. Сиренко, С. Н. Сиренко, Н. А. Сиренко. Москва : Медков С. Б.; Серебряные нити, 2006. 352 с.
2. Юнг К. Г. Символы трансформации / [пер. англ.]. Москва : АСТ: АСТ Москва, 2008. 731 с.
3. Нойманн Э. Великая Мать. Глубинная психология и психоанализ. Москва : Добросвет, Изд-во КДУ, 2014. 410 с.
4. Briffault R. The Mothers. The matriarchal theory of social origins. The Macmillan Company. New York. 1931. 319 p.
5. Українська минувшина : ілюстрований етнографічний довідник. 2-е вид. / А. П. Пономарьов, Л. Ф. Артюх, Т. В. Косміна та ін. Київ : Либідь, 1994. 256 с., іл.
6. Bachofen J. J. Das Mutterrecht: eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur. Stuttgart: Verlag von Kraiss und Hoffmann, 1861. 440 s.
7. Бахофен И. Материнское право / А. Н. Красников (гл. ред.) // Классики мирового религиоведения : антология. Т. 1. Москва : Канон+, 1996. 496 с.
8. Максимов А. Н. Избранные труды / сост., автор послесл. и коммент. О. Ю. Артемова. Москва : Восточная литература РАН, 1997. 543 с. (Этнографическая библиотека).
9. Уилбер К. Краткая история всего / [пер. с англ. С. В. Зубкова]. Москва : АСТ: Астрель, 2006. 476 с.: ил.
10. Мирча Элиаде. Очерки сравнительного религиоведения. Москва : Ладомир, 1999. 488 с.
11. Афанасьев Н. Архетипы женственности и мужественности в текстах олонхо // Фальклор і сучасна культура : мат. III Міжнар. наук.-

практ. канф., 21–22 крас. 2011 г., Мінск. У 2 ч. Ч. 2 / рэдкал.: І. С. Роўда [і інш.]. Мінск : Выд. цэнтр БДУ, 2011.

12. Ойунский П. А. Якутский героический эпос олонхо Ньургун Боотур Стремительный. Москва : ДИК, 2007. 400 с.: ил.

13. Семенова Е. Н. Семантика эпического пространства и ее роль в сюжетообразовании (на материале якутского эпоса олонхо) : дис. ... канд. культурол. Москва : 2000. 156 с.

14. Попов Н. С. Экологические традиции в культуре якутов. Санкт-Петербургский Государственный Университет Культуры и Искусств : автореф. дис. ... докт. истор. наук. канд. культурол. Санкт-Петербург, 2004. 159 с. автореферат чи дисертація, бо забагато сторінок

15. Массон В. М. О культе женского божества у анауских племен // Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института археологии АН СССР. Вып. 73. Москва, 1959. С. ???

16. Пугаченкова Г. А. Маргианская богиня. (Из работ Южно-Туркменистанской археологической комплексной экспедиции). Москва, Ленинград : Изд-во Академии наук СССР. Советская археология, 1959. № 29–30. 407 с.

17. Ackerman Ph. The First Goddesses. The Persian Exhibition New York, 1940. The Iranian Institute of America. 16 p.

18. Budin, Stephanie Lynn Images of Woman and Child from the Bronze Age: Reconsidering Fertility, Maternity, and Gender in the Ancient World. Cambridge University Press, New York. 2014. 382 p.

19. Bulanda E. Kult bogini-matki w kulturach prehistorii i etnologii, a cześć Matki Bożej w Chrześcijaństwie. Lublin. Towarzystwo Naukowe K.U.L., 1947. 24 p.

20. Przyluski Jean. La grande deesse. Introduction a l'étude comparative des religions. Paris: Éditions Payot, 1950. 219 p.

21. Berrouet Florian, Hurel Alexandre. Femmes: naissance de l'homme. Icones de la prehistoire. Editions Quai des Brunes, 2018. Noisy-le-Sec. 103 p.

22. Delporte Henri. L'image de la femme dans l'art préhistorique. Paris Picard. Paris: 1979. 320 p.

23. White Randall. The Women of Brassempouy: A Century of Research and Interpretation. Journal of Archaeological Method and Theory, Vol. 13, No. 4, December, 2006.

24. James E. O. The cult of the Mother-Goddess. New York. Barnes & Noble Books, 1994. 300 p.

25. Mellaart James. Çatal Hüyük. A neolithic town in Anatolia. New York. Times&Hudson, 1967. 232 p.; Mellaart James. The Neolithic of the Near East. New York. London. Charles scribner's sons, 1975. 300 p.; Мелларт Дж. Древнейшие цивилизации ближнего Востока. Перевод с английского и комментарии Е.В.Антоновой. Москва. Наука, 1982. 149 с.

26. Токарев С. А. Ранние формы религии. Москва : Политиздат, 1990. 622 с.

27. Золотарев А. М. Пережитки тотемизма у народов Сибири. Ленинград : Изд-во Института народов Севера ЦИК СССР, 1934. 52 с.

28. Окладников А. П. Неолит и бронзовый век Прибайкалья : историко-археологическое исследование. Москва, Ленинград, 1950. Ч. I–II // Материалы и исследования по археологии СССР. № 18. Москва, Ленинград : Изд-во АН СССР, 1950. 412 с.

29. Хайтун Д. Е. Тотемизм, его сущность и происхождение. Сталинабад, 1958. 151 с.

30. Ефименко П. П. Первобытное общество : очерки по истории палеолитического времени / Изд. 3-е, перераб. и доп. Киев : Изд-во АН УССР 1953. 664 с.

31. Patricia C. Rice. Prehistoric Venuses: Symbols of Motherhood or Womanhood? Journal of Anthropological Research. Published by: The University of Chicago Press. Vol. 37, No. 4 (Winter, 1981), pp. 402-414. 403

32. Абрамова З. А. Изображение человека в палеолитическом искусстве Евразии. М.; Л., 1966. 220 с.; Абрамова З. А. Древнейший образ человека //

Каталог по материалам палеолитического искусства Европы. Санкт-Петербург : Петербургское востоковедение, 2010. 304 с.

33. Vialou Denis. La Prehistoire. L'Univers des Formes. Grandes Civilisations. Gallimard, Paris 1991, reprint 2006.- 319 p.

34. Conard N. J. , Wolf S. Der Hohle Fels bei Schelklingen- Ursprungsort für Kunst und Musik. Drück&Medien Zipperlen, Dornstadt. Ulm 2014.- 101 s.

35. Berrouet Florian, Hurel Alexandre. Femmes: naissance de l'homme. Icones de la prehistoire. Editions Quai des Brunes 2018, Noisy-le-Sec- 103 p.

36. Антонова Е. В. Антропоморфная скульптура древних земледельцев Передней и Средней Азии. Москва : Наука, 1977. 229 с.

37. Афанасьева В., Луконин В., Померанцева Н. Искусство Древнего Востока. Москва : Искусство, 1976. 376 с.

38. Бибииков С. Н. Культовые женские изображения раннеземледельческих племен Юго-Восточной Европы // Советская археология. XV. Москва, Ленинград : Изд-во Академии наук, 1951. 348 с.

39. Воробьева М. Г. Хорезмийские терракоты. Культура и искусство древнего Хорезма. Москва : Наука, Главная редакция восточной литературы, 1981. 270 с.

40. Дэвлет Е. Г. Альтамира. У истоков искусства. Москва : Алетейя, 2004. 280 с.

41. Дюпюи Д. Скульптурные изображения из известняка восточногреческой стоянки Костенки-1: тематика и функциональное назначение // Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. URL: <http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/05/978-5-88431-267-8>. МАЭ РАН. 118-288.

42. Кабо В. Р. Круг и крест. Размышления этнолога о первобытной духовности. Канберра : Алчеринга, 2002. 232 с.

43. Кобылина М. М. Терракотовые статуэтки Пантикапея и Фанагории. Москва : Изд-во Академии Наук СССР, 1961. 181 с.

44. Окладников А. П. Палеолитическая статуэтка из Бурети // Палеолит и неолит СССР : материалы и исследования по археологии СССР. № 2 / под ред. П. П. Ефименко. Москва, Ленинград : Изд. Академии наук СССР, ИИМК им. Н. Я. Марра, 1940. С. 104–108.

45. Плетнева Г. С. Первобытное искусство в собрании Эрмитажа. Ленинград : Изд-во Гос. Эрмитажа, 1963. 68 с.

46. Радунчева А. Доисторическое искусство в Болгарии. Пятое – второе тысячелетие до н.э. / пер. В. Протопопова. София : София-пресс, 2015. 136 с.

47. Сарианиди В. И. Тайны исчезнувшего искусства Каракумов. Москва : Наука, 1967. 108 с.

48. Стоян С. П. Символи в образотворчому мистецтві первісності: філософсько-культурологічний аналіз // Культура і сучасність. 2013. № 1. С. 16–21.

49. Столяр А. Д. Происхождение изобразительного искусства. Москва : Искусство, 1985. 268 с.

50. Шер А. Я. К вопросу об истоках первобытного искусства. // Проблемы изучения наскальных изображений в СССР. Москва : Наука, 1990. 240 с.

51. Яценко С. А. Искусство у порога иного мира // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. 2017. № 10. С. 269–279.

52. Яффе Аниэла. Символы в изобразительном искусстве // Юнг Карл Густав. Человек и его символы / пер. И. Н. Сиренко, С. Н. Сиренко, Н. А. Сиренко. Москва : Медков С. Б.; Серебряные нити, 2006. 352 с.

53. Murdock Maureen. The Goddess and Marija Gimbutas / C. G. Jung Society of Atlanta. Spring, 2016 . № 11. P. 10–12; Marler, Joan, ed. (1997). From the Realm of the Ancestors: An Anthology in Honor of Marija Gimbutas. Manchester: Knowledge, Ideas & Trends, Inc. Назви книг, журналів по всьому списку літератури треба або за двома ризиками писати (//) або курсивом

54. Gimbutas, Marija. (1990). Interview with Kell Kearns. OPUS Archives and Research Center. Marija Gimbutas Collection, Box 101. Audio.
55. Gimbutas, Marija. (1992). "Women and the Goddess." Lecture. Interface, Sudbury, Mass., p.152.
56. Conkey M. W. Tringham R. E. *Archaeology and the Goddess: exploring the contours of feminist archaeology.* Hello J. Stewart. Ann Arbor: U of Michigan P: 199-247. Downing, Christine. (2010). OPUS Archives and Research Center. Christine Downing Collection, Box 12 B. Series: Books that Never Got Written. Santa Barbara, CA. , p.27.
57. Gimbutas, Marija. (1989). *The Language of the Goddess.* San Francisco: Harper & Row.
58. Gimbutas, Marija. (1991). *The Civilization of the Goddess.* Ed. Joan Marler. San Francisco: Harper.
59. Tringham, Ruth (1993). "The Civilization of the Goddess: The World of Old Europe." *American Anthropologist.* 95: 196-197.
60. Conkey, Margaret and Ruth Tringham. (1995). "Archeology and the Goddess: Exploring the Contours of Feminist Archeology." *Feminisms in the Academy.* Eds. D. C. Stanton and A., 200.
61. Long, Asphodel. (1996). "The One or the Many: The Great Goddess Revisited." *Feminist Theology: The Journal of the Britain & Ireland School of Feminist Theology.* 15:13: 13-29., 16
62. Gimbutas Marija. (1974). *The Gods and Goddesses of Old Europe, 7000-3500BC.* London: Thames and Hudson.
63. Gimbutas Marija. (1992). "Women and the Goddess." Lecture. Interface, Sudbury, Mass.
64. Price Theodora Hadzisteliou. *Kourotrophos: Gods and Representations of the Greek Nursing Deities.* Published by E.J. Brill, Leiden, The Netherlands, 1978-240 p.

65. Miriam Robbins Dexter. Ancient Felines and the Great-Goddess in Anatolia: Kubaba and Cybele / Proceedings of the 20th Annual UCLA Indo-European

66. Николаева Н. А. Мифология Великой Богини в праиндоевропейской древности // Вестник Московского государственного областного университета, 2016. № 4. С. 33–41.

67. Николаева Н. А. О культе Великой Богини в религии индоиранцев по данным археологии // Вестник Московского государственного областного университета, 2016. № 1. С. 98–106.

68. Николаева Д. А. Женское божество в традиционной культуре бурят Предбайкалья // Культурология 2010. С. 245–255. URL: <https://cyberleninka.ru/article/v/zhenskoe-bozhestvo-v-traditsionnoy-kulture-buryat-predbaykalya>

69. Kenyon K. M. Archaeology in the Holy Land. Frederick A Praeger, NY 1960. 326 p.

70. Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи / пер. с англ. и прим. И. М. Стеблин-Каменского. Москва : Главная редакция восточной литературы издательства "Наука", 1987. 316 с.

71. Басилов В. Н., Брагинский И. С. Момо, Мама. Мифы народов мира. Москва : Советская энциклопедия, 1988. Т. 2. 719 с. с илл.; Басилов В. Н. Амбар-Она. Мифы народов мира. Москва : Советская энциклопедия, 1987. Т. 1. 671 с.: с илл.; Басилов В. Н. Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. Москва : Наука, 1986. 208 с.; Басилов В. Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. Москва : Наука, 1992. 328 с.

72. Бонгард-Левин Г. М. Древняя Индия. История и культура. Санкт-Петербург : Алетейя, 2001. 288 с.

73. Браун Н. У. Индийская мифология / пер. Я. В. Василькова, предисл. И. М. Дьякова. Мифы Древнего мира. Москва : Наука, 1977. 456 с. (Мифы народов мира).

74. Брагинский И. С., Лелеков Л. А. Иранская мифология. Мифы народов мира. Москва : Советская энциклопедия, 1987. Т. 1. 671 с.: с илл. (Мифы народов мира).

75. Гордон С. Ханаанейская мифология // Мифология древнего мира / пер. с англ. В. А. Якобсона ; предисл. И. М. Дьяконова. Москва : Наука, 1977. 456 с.

76. Гундогдыев О. Богиня-мать земли Туркменской / под ред. А. Джикиева. Ашхабад : Ылхам, 1998. 106 с.

77. Дрезден М. Мифология древнего Ирана // Мифы древнего мира / пер. с англ. ; предисл. И. М. Дьяконова. Москва : Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1977. 456 с.

78. Крамер С. Н. Мифология Шумера и Аккада // Мифология древнего мира / пер. с англ. В. А. Якобсона ; предисл. И. М. Дьяконова. Москва : Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1977. С. 122–161.

79. Массон В. М., Сарияниди В. И. Среднеазиатская терракота эпохи бронзы: опыт классификации и интерпретации. Москва : Наука, 1973. 202 с.

80. Сухарева О. А. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии / Г. П. Снесарев, В. Н. Басилов (ред.). Москва, 1975. 340 с.

81. Пугаченкова Г. А. Новые материалы к истории архитектуры Туркменистана // Труды ЮТАКЭ. Ашхабад : Изд-во Академии наук ТССР, 1958. Т. IV: Советская археология, 1959. № 29–30. 407 с.

82. Эрмин В. Г. Индуистская мифология // Мифы народов мира. Москва : Советская энциклопедия, 1987. Т. 1. С. 535–543.

83. Циммер Г. Мифы и символы в индийской культуре / пер. с англ. М. В. Воробьевой, С. В. Пахомова. Москва : Академический проект, 2015. 194 с.

84. Boyce Mary. Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices. Routledge & Kegan Paul London, Boston and Henkey, 1979. P. 252.

85. Ghirshman R. *Iran, Parthians et Sassanians*. Paris. Thames& Hudson, 1962. 347 p.
86. Rici Marija. The cult of the Iranian goddess Anahita in Anatolia before and after Alexander. *Živaantije* (52). Скопје, 2002. P. 197–210.
87. Lommel Herman. Anahita-Sarasvati. In Johannes Schubert and Ulrich Schneider (eds), *Asiatica: Festschrift Friedrich Weller Zum 65, pp. 405–413. Geburtstag, Leipzig: Otto Harrassowitz. 1954. 903 p.*
88. Рыбаков В. А. Космогония и мифология земледельцев энеолита // Советская археология, 1965. №1. С. 24–47.
89. Семенов А. А. О культе Ригведы и Махабхараты в связи с их датировкой // Власть и общество: практики взаимодействия и конфликты : мат. Девятой региональной научной конференции (г. Воронеж, 2 февраля 2015 г.) / под общ. ред. В. Н. Глазьева. Воронеж : Истоки, 2015. С. 216–222.
90. Chulev Basil. *Proto-Indo-European Aryan Homeland of the Great Mother Goddess: Neolithic village of Tumba Madžari in Skopje, Macedonia*. 2013. 32 p.
91. Чубур А. А. «Венеры палеолита» и древнейшие религиозные верования в Подесенье: культ Богини Матери или поклонение духам очага? // Русский сборник / Брянский государственный университет им. И. Г. Петровского, 2013. № 7. С. 13–21.
92. Яценко С. А. Статус женщины в сарматском обществе: проблемы интерпретации источников // Выбор метода: изучение культуры в России 1990-х годов : сб. науч. ст. / сост. и ответ. ред. Г. И. Зверева. Москва : РГГУ, 2001. С. 244–252.
93. Вдовченков Е. В. Религиозные практики Сармато-Боспорского пограничья // Цивилизация и варварство: пограничье как феномен, состояние и культурно-историческое пространство / отв. ред. В. П. Буданова, О. В. Воробьева. Москва : Аквилон, 2015. Вып. IV. 484 с. два відп. редакт.?

94. Шауб И. Ю. Культ Великой Богини у местного населения Северного Причерноморья // Археология представлений. Санкт-Петербург, 1999. С. 207–223.

95. Носова Л. В. Ещё раз о культе Великой Богини у местного населения Северного Причерноморья // Боспорский феномен : материалы Международной конференции какой именно. Год? С. 568–576.

96. Чеховская С.А. Особенности поклонения египетским богам в Северном Причерноморье в I в. до н.э. / Московский гуманитарный университет// Научный потенциал: работы молодых ученых. 2011. № 4. С. 249–252.

97. Yulia Ustinova. Aphrodite Ourania of the Bosphorus: The Great Goddess of a Frontier Pantheon // Kernos, Numéro 11 (1998), Varia. P. 209–226.

98. Judith M. Hadley. The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah Evidence for a Hebrew Goddess. Faculty of Oriental Studies, University of Cambridge, 2000. 245 p.

99. Шустерман С. Е. Образы женских божеств в Библии и древнееврейских эпиграфических текстах / Петербургский институт иудаики. Санкт-Петербург, 2012. 65 с.

100. Угаритские поэтические повествования. О Ба'лу / пер. с угарит., введ. и коммент. И. Ш. Шифмана // Памятники письменности Востока CV2. Восточная литература РАН. Москва, 1999. 536 с. Driver, 1956, стр.73; стр.269

101. Dever William G. Did God Have a Wife? Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel. Published by William B. Eerdmans Publishing Company. Grand Rapids, Michigan/ Cambridge UK 2005. 330 p.

102. Benjamin R. Siegel. Asherah Alienated: A Gender-Discursive Analysis of the Goddess and her Cult(s) in Ancient Israel / A Thesis Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Master of Arts in Religion, Hebrew Bible and Ancient Near Eastern Studies at The Claremont School of Theology. 39 p.

103. Сойкина Н. Ю. Живопись эпохи палеолита в системе культурных ценностей Евразии : автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.06 «Археология». URL: <http://kzdocs.docdat.com/docs/index-8175.html>
104. Горшунова О. В. Женское божество в системе религиозно-мировоззренческих представлений народов Средней Азии : автореф. дис. ... док. ист. наук. Москва : Институт этнологии и антропологии РАН, 2007. 39 с.
105. Ambasciano L. The Goddess Who Failed? Competitive Networks (or the Lack Thereof), Gender Politics, and the Diffusion of the Roman Cult of Bona Dea. *Religio Studie*, XXIV, Department for the Study of Religions Faculty of Arts Masaryk University, 2016, 2. P. 111–165.
106. Голубцова Е. С. Идеология и культура сельского населения Малой Азии. I–III вв. Москва : Наука, 1977. 241 с.
107. Аполлоний Родосский. Аргонавтика / пер., введ. и прим. Г. Ф. Церетели. Тбилиси : Мецниереба, 1964. 350 с.
108. Каллимах Киринейский. Гимны / пер. с греч. яз. И. Мартынов. Кн. II. Санкт-Петербург : Типография Иос. Иоаннесова. 1823. 272 с.
109. Страбон. География (в XVII книгах) / пер., ст. и коммент. Г. А. Стратановского ; под общ. ред. С. Л. Утченко ; ред. пер. О. О. Крюгер. Ленинград : Наука, 1964. 957 с.
110. Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. Москва : Государственное учебно-педагогическое изд-во Министерства просвещения РСФСР, 1957. 619 с.
111. Picard Ch. *Eranos-Jahrbuch 1938: Vorträge über Gestalt und Kult der "Grossen Mutter"* 1938. Rhein-Verlag Zürich 1939. 491 s.
112. Ciaceri E. / *Culti e Miti nella storia della'anticita Sicilia* / Edizione Clio 2004 / Messina. 187 p.
113. Редер Д. Г. Исида. Мифы народов мира. Москва : Советская энциклопедия, 1987. Т. 1. 671 с.: илл.

114. Рабинович Е. Г. Богиня-мать // Мифы народов мира : энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / гл. ред. С. А. Токарев. Москва : Российская энциклопедия, 1994. Т. 1. С. 178–180.

115. Мюллер М. Египетская мифология. Москва : Центрполиграф, 2007. 209 с.

116. Astor J. The Breast as Part of the Whole: Theoretical considerations concerning whole and part objects. *Journal of Analytical Psychology*/ Volume 34, Issue 2, 117-128 pp. Aprile 1989. 209 p.

РОЗДІЛ 2

ФОРМУВАННЯ ОБРАЗУ МАТЕРИНСЬКОГО БОЖЕСТВА В СТАРОДАВНЬОМУ СВІТІ

2.1. Відображення теми материнства в культурах народів Євразії періоду палеоліту

Первісний світ, за свідченням антропологів та археологів, був єдиним світом природи, тварин і людей. Значних відмінностей між людьми й тваринами не було, а місцевість, де вони проживали, належала їм усім, де кожен дотримувався певних правил поведінки та життєдіяльності. За теорією анімізму, люди розмовляли з тваринами, деревами та камінням, а також духами. З такого спілкування формувалися первинні цінності, поняття й норми поведінки, однакові для всіх.

Спочатку, в житті первісної людини, основним мотивом поведінки було забезпечення виживання, що безпосередньо залежало від багатьох чинників: добування і запаси їжі, полювання на диких звірів, популяції тварин і їх міграції в пошуках кращих пасовищ. Щоб виживати й відтворюватися в дикій природі, тварини повинні були пересуватися по великій території, ознайомлюючись із навколишнім середовищем, утворюючи при цьому складні групи, у яких домінували старі та досвідчені матріархи [1, 104]. Це стосувалося й людей. У результаті постійної потреби в харчуванні, страху голоду й залежності від світу природи виникли анімістичні уявлення, у яких поєдналися риси світу природи і світу людей. Припускаємо, що в цих уявленнях на перший план з часом виступив найбільш близький первісній людині, один з найпоширеніших іконографічних сюжетів палеоліту образ матері-годувальниці племені, який є

початком абстрактного вираження ідеї матері-природи, яка живила та оберігала стародавню людину.

На думку дослідниці Н. Ю. Сойкіної, первісне мистецтво завжди містить в образі візуальних символів релігійний світогляд його творців, їх уявлення про священне, воно втілює у візуальних образах релігійну ідею [2, 20].

Формування протокульту родючості відобразилося в зображеннях гінекоморфних знаків. У палеоліті знаки статі досить численні, оскільки тоді забезпечення родючості (як щодо тварини, так і людини) було однією з основних турбот племені. Низький рівень народжуваності та високий – смертності серед людських популяцій призводив до посилення значення такого культу [2, 23]. Роль божества в образі матері значно зміцнилася та поширилася з переходом до новокам'яного періоду, осілого способу життя, зачатків землеробства, що зумовили становлення іригаційного землеробства. Потреба виживання в дикій природі перестала бути актуальною, однак фізіологічна необхідність у харчуванні не втратила своєї важливості, що посилювало роль води для забезпечення врожайності. Невипадково стародавні цивілізації формувалися на великих водних джерелах. У зв'язку з цим разом з культом родючості, уособленого в образі божественної матері, виникло й шанування водних джерел, які уособлювали божество в антропоморфній формі годувальниці.

Ключовою проблемою дослідження первісного суспільства є визначення сутності уявлень про відносини людини й природи. Важливим елементом такого розуміння є комплексний аналіз міфологічного ототожнення сил природи із суспільними процесами, що засвідчує вагоме значення матері. У дописемний період історії цей образ відображений у пам'ятках культури та мистецтва. З їх допомогою можливо розкрити джерела первісних уявлень і вірувань про сутність світоутворення. Тому що матеріальний та духовний світ, є суттю єдиного нерозривного процесу, відображений у абстрактних символах. Пам'ятки первісного мистецтва, створені близько 40 тисяч років

тому, є свідченням зміни уявлень людини, а також розкривають семантику її художнього образу [3, 8].

Релігійні обряди та вірування безпосередньо були вплетені в матеріальну, трудову діяльність людей, які вдавалися до релігійно-магічної діяльності не тільки тоді, коли були не впевнені в успіху раціональної діяльності, вони розглядають першу як продовження другої, як активність, спрямовану на досягнення тих самих цілей іншими засобами [4, 14].

Предмети матеріальної культури допомагають відтворити культурний простір, у якому перебувала первісна людина: природні умови, рівень розвитку побуту, техніку обробки знарядь праці. Для повної ж реконструкції системи її культурних уявлень потрібно зрозуміти, як вона поводитися в цьому просторі, що думала та відчувала. У цьому контексті надзвичайно цінними є самі предмети мистецтва, особливо ті, які містять впізнавані зображення людини, тварини або фантастичної істоти. Подібні об'єкти демонструють нам сприйняття палеолітичної людини самої себе. З них ми дізнаємося про вірування, служителів культу, повсякденне життя, тварин, з якими їй доводилося мати справу. Оскільки письмових джерел щодо цього періоду немає, значення предметів первісного мистецтва безцінне [2, 3].

Найдавніші пам'ятки культури, створені понад 40 тисяч років тому, знаходять на всьому Євразійському континенті. Вони розкривають комплекс уявлень людини, а також семантику її художньої творчості.

А. Я. Шер зазначав, що у верхньому палеоліті почалося прискорене випередження розвитку зовнішнього каналу передачі інформації; це виражалось знаками та образами, на наступному етапі матеріально - предметами. Припускаємо, що психічні образи, закладені в генотипі, стали підґрунтям для становлення міфологічної свідомості [5, 10–11].

Як зазначає дослідниця Н. Ю. Сойкіна, «верхній палеоліт, крім усіх інших інновацій, – період становлення та розвитку первісної міфології. І з цього часу в людей з'являється набір міфологічних сюжетів і обрядів» [2, 20], що стали основою первісної іконографії.

Одним із родоначальників релігійної концепції палеолітичного мистецтва вважають Соломона Рейнака. 1903 року він вказував на магічний характер творів мистецтва, аналізуючи перші кроки людини на шляху, що веде її до культу тварин, потім до обожнювання людини. Стверджуючи, що релігія та мистецтво були народжені разом і залишалися тісно пов'язаними протягом довгих століть [6, 6]. На думку дослідника, наскельні зображення виконували магічну функцію та були включені в систему первісних обрядів і ритуалів, що збігається з результатами дослідження С. П. Стоян [7, 1]. Спостереження С. Рейнака розвинув А. Леруа-Гуран – прихильник «печерної релігії». 1964 року у своїй хрестоматійній роботі «Первісні релігії» («Les Religions de la Prehistoire») він зауважував, що палеолітичне мистецтво починається з абстракції й тяжіє до реалізму. [8, 85]

Палеолітичний живопис був поліфункціональним явищем у житті первісної людини, що мало вкрай важливе значення, та стосувалося практично всіх сторін і сфер її діяльності. Орієнтованих на задоволення власних потреб. Людина кам'яного віку створювала образи, важливі для неї. Крім того, малюнки, розташовані в зоні денного світла, для давніх людей виконували комунікаційні функції, позначали «племінні території», виступаючи в ролі своєрідних міток, і були свого роду маркерами. Про значення мистецтва давньої людини розмірковує С. А. Яценко, який вбачає в ньому «функцію контакту зі світом померлих» [9, 269].

Щоб зрозуміти первісне мистецтво як відображення внутрішнього емоційного стану людини і його рефлекси на об'єктивні обставини буття, слід звернутися до його витоків. Щодо виникнення первісного мистецтва дослідники висувують низку гіпотез і концепцій: інтуїтивна, теорія гри, теорія наслідування (імітативна), культурно-історична, еноптична або нейропсихологічна теорія, гіпотеза демонстрації трофеїв, фізіологічна, гіпотеза інформаційного вибуху, гіпотеза меандрів, гіпотеза простих форм та ін.

Наприклад, за географічною теорією Ж-Ж. Руссо та Ш. Монтеск'є, вирішальну роль у виникненні мистецтва зіграв природний чинник, бо умови

навколишнього середовища впливають на всі види людської діяльності. Міркування базуються на тому, що мистецтво властиве палеолітичним мисливцям, а не збирачам, для яких «збір морських мушель на рифах при морських відливах був достатнім» [2, 12]. З одного боку, підкреслено колосальну роль тварини в господарському укладі первісної людини, яка посідала певне місце у світогляді людини [10, 10]. З іншого – думка щодо збирачів є дуже суперечливою, оскільки в палеолітичному живописі наявна чимала кількість морських істот, що слугувала їжею для населення берегових районів.

Дослідниця Н. Ю. Сойкіна виділяє такі функції палеолітичного мистецтва: магічну, релігійну, освітню, виховну. Автор доводить, що вони варіювалися від навчальної (стосовно молодого покоління) до магічної (мисливська магія) або міфологічної (відтворення сюжетів створення світу, світоустрою) [2, 7]. Мистецтво може зв'язуватися або з якоюсь однією його функцією, якій надають універсальне значення, або з різними, зокрема деякі могли відігравати вирішальну роль за одних обставин, а інші – за інших. Це цілком закономірно, тому що генезис мистецтва відбувався протягом тривалого проміжку часу; і немає причини вважати, що його призначення й мета повинні залишатися постійними.

Одним із чинників, які свідчать не тільки про міметичну природу первісного мистецтва, а й про його причетність до ритуально-символічних дій людини, на думку низки вчених, є те, що майже всі малюнки розташовані в найбільш віддалених куточках печер, дорога до яких іноді проходить через надзвичайно важкі перепони. Подібні явища навряд чи створювали абсолютно випадково, тому що для задоволення своїх потреб лише у творчості, первісній людині не було сенсу долати такі великі та небезпечні відстані. Дослідники безпосередньо пов'язують це з ідеєю випробувань, які проходили в період становлення підлітків й супроводжувалися ритуалами, обрядами родючості й ініціації, що відтворювали цикл смерті й відродження. Під час цих випробувань неофітів посвячували в таємниці природи та

суспільного життя, у зміст релігійної діяльності й міфології [4, 143], вибираючи при цьому для культової діяльності печери, що були першими священними місцями, пізніше так тісно взаємопов'язаними з культом матері-природи.

Релігійно-обрядове життя людини епохи палеоліту, передусім, стикалося з проблемами виживання, що вирішували переважно за допомогою полювання. Невипадково безліч палеолітичних зображень містять зображення тварин, які були джерелом як їжі, так і матеріалом для первісного одягу; роги, кістки, сухожилля слугували матеріалом для перших спроб ремесла й мистецтва [6, 3]. Позитивний результат полювання був гарантією подальшого існування роду, тому за допомогою виконання магічних ритуалів первісна людина отримувала владу над твариною наступного полювання. Крім малюнків, у цих ритуально-обрядових «вправах», використовували також палеолітичні скульптури - образи тварини. Прикладом тому може слугувати унікальна знахідка в найбільш віддаленій частині печери Монтеспан - глиняний тулуб ведмедя [4, 139; 7, 2–3] і тигра [11, 101].

Примітно, що деякі доісторичні епохи, названі Е. Ларте «епохою печерного ведмедя», а пізніше визначені як «століття великого ведмедя й мамонта» [12, 139], через розташування кісток у «ведмежих печерах» пов'язували не тільки з господарською діяльністю [13, 235], але й з релігійною практикою «мисливської магії». Разом з тим, «нестійкість мисливського господарства», відсутність постійного достатку м'ясної їжі в деяких місцях проявлялися явищами канібалізму, зафіксованими разом з накопиченнями ведмежих кісток, що стимулювали кризові періоди гострого голодування [12, 154]. Таким чином, фізичні потреби, а саме інстинкт голоду був однією з провідних перешкод у боротьбі за виживання, впливаючи на формування духовної моделі людства.

Учений Д. Д. Фрезер висловлює думку, що саме магія передусь появи релігії й еволюції мислення [16, 46], будучи першою стадією духовного розвитку людини. Пов'язане з вірою й те, що за допомогою магічних обрядів

можна викликати в природі ті зміни, які в міфі описують мовою образів [16, 787]. З точки зору суспільства, зауважує науковець, магію насамперед використовували для створення достатнього запасу їжі, у цьому випадку однаково вдавалися до чаклунства й мисливці, і рибалки, і землероби [16, 81].

У цьому контексті Аніела Яффе в роботі «Символи в образотворчому мистецтві» акцентує на тому, що значну кількість наскельних малюнків, скоріше за все, використовували в обрядах, пов'язаних з розмноженням тварин [14, 243], від яких і залежало людське виживання. Ланцюг «плодючість тварин – полювання – людське харчування», по суті, був для первісної людини реальною формулою життя та найпершою основою для магічно-ритуальних дій і вірувань, являючи собою, на наш погляд, харчовий символізм. Саме тому ідея репродукції, спарювання віднаходить своє відображення в печерному живописі [7, 3], де тварину зображено під час спарювання.

Варто згадати й зв'язок тотемізму з обрядами примноження в так званому промисловому культі, основний зміст якого полягає в забезпеченні роду природними ресурсами, збереженні його матеріального добробуту [15, 234], з чим також пов'язані харчові заборони [15, 78].

Таким чином, головна ідея, закладена в сакральному мистецтві первісної людини, переважно полягала в боротьбі людини з власним інстинктом, а саме голодом, де отримання достатньої кількості харчів і насичення ними були її найголовнішими пріоритетами. Невипадково, в печерному палеомистецтві часто поєднувалися жіночі ознаки та зображення тварин, які відігравали роль в харчуванні людини.

Взаємозв'язок і взаємозалежність тваринного світу і світу первісних людей природно зумовили походження тваринних культів, які стали важливим складником тотемізму – ранньої форми релігії, яка домінувала в первісному суспільстві й базувалася на вірі в те, що першопредками людей (тотемами) були різні види тварин, рослин [15, 51] або навіть явища природи та сили родючості [15, 36]. Можливо, саме з тотемізмом пов'язані численні тваринно-людські зображення істот, які не існували в реальному житті, зі

спільними ознаками як людей, так і тварин. Вірогідно, ці зображення могли бути символами, візуалізацією вірувань про народження людини зі звіра і навпаки, адже процеси постійних перевтілень лише свідчать про неподільний зв'язок первісної людини зі світом природи [7, 3; 15, 58–59]. О. М. Золотарьов стверджує, що тотемізм виріс саме з материнського роду і його поступове зникнення безпосередньо пов'язане з нівелюванням самого материнського роду [10, 52].

Багато дослідників анімістичних культур вважають, що люди походять від тварин. Відома біблійна історія про вигнання з Раю Адама і Єви, на думку Н. Ю. Харарі, має глибинні та давні пласти значень. У більшості семітських мов «Єва» означає «змій» або навіть «жінка-змій». Ім'я нашої давньої біблійної матері таїть у собі архаїчний анімістичний міф, за яким змії - це не вороги, а наші предки [1, 100]. Водночас, згідно з уявленнями пізніших неолітичних культур того ж Стародавнього Сходу, змія не тільки була образом матері, а й уособлювала водну стихію, від якої залежало населення посушливих регіонів, звеличуючи тим самим воду, яка сприяла родючості.

Так, на території Палестини на ранніх етапах палеоліту водні джерела були ключовими для рибалок і мисливців, на яких вони полювали на тварин. У цьому випадку, вважає К. Кеньон, воду перші люди сакралізували протягом століть [17, 41–42].

Шанування божественної суті вод виникло в далекій давнині. Відомий археолог і мистецтвознавець А. К. Філіппов трактував численні хвилясті лінії в палеолітичних печерах, що перекривають групи тварин, як символ води - джерела життя. Такі лінії, зокрема в печерах Гаргас, Ляско, Романеллі, Парпалей, імовірно, позначали водну стихію. Пізніше для населення, яке полювало та рибалило, а також для розвинених землеробських спільнот вода зберігала сакральне значення. Зображення риб, водоплавних птахів та інших мешканців водної стихії могли містити її символічне значення [18, 132–133]. Так, риба від часів палеоліту символізує водне середовище, а в більш пізній

культури трипільців, на думку В.А.Личковаха, постає як знак плодючості й розмноження, пов'язуючись із культом Великої Богині.

Світлана Стоян висуває на перший план у первісному живописі його символізм, а не лише міметичну природу [7, 4]. У цьому контексті можна визначати й сакральність образу матері як символу плодючості та родючості, джерела життя, а також як символу божества, яке живить життя.

Зазначимо, що обожнюваний образ передусім був утілений не просто в жінці, а саме в матері-годувальниці, груди якої були налиті молоком, демонструючи таким чином здатність до вигодовування, особливо в періоди голоду. Мабуть, не випадково в первісної людини, яка ставила понад усе тамування голоду, так само як й у мисливців палеоліту, магичні сили були спрямовані на збільшення видобутку, символізуючись у жіночому образі. Пізніше в ранніх землеробів і скотарів материнське божество, що дає їжу, втілювало її достатню кількість.

Аналіз матеріальної культури палеоліту засвідчив, що обожнювали не завжди весь образ, часом надавали надприродної сили тільки тим його частинам, які були пов'язані з вигодовуванням і народженням та які часто порівнювали з глобальними силами природи, тим самим абстрактно уявляючи всеосяжну матір, богиню, годувальницю та матір-природу. Таким чином, на базі найпростіших анімістичних уявлень, злитих з образом абстрактної жінки, сформувався насамперед смисловий образ [12, 267], на наш погляд, годувальниці. З одного боку, як вважав Е. Буланда, богиню втілювала мати племені, а з іншого – природа, яка тамувала людський голод [19, 8–9].

Вивчивши символіку палеолітичного мистецтва, Марія Гімбутас дійшла висновку, що в епоху палеоліту божество було саме жіночим. Дослідниця зазначає, що 40 тисяч років до н.е. зображення божества були вже наділені грудьми. Це зумовлено тим, що виношування та вигодовування потомства тварин або людей було первинним ідеологічним концептом образу богині як джерела всього живого [20, 243].

«Обожнювання матері – що ще може бути природнішим?» – писав у 50-х роках ХХ століття Ян Прилуцький. Її зображення трапляється всюди, представляючи аргументи походження на користь людського єства [21, 23]. Усе свідчить про особливе місце та роль цього образу в житті палеолітичної людини [4, 146]. Жіноча скульптура, як і антропоморфні знаки, що виражають її, була звернена передусім до громади, а її перебільшену тілесність можна пояснити вираженням суті жінки-матері [12, 252].

«Часом, – писав П. Флоренський про «венер», - підкреслення особливостей жіночого організму перевершує навіть межі шаржування й статуетка зображує вже жіночий безголовий торс, у якому особливо виділені стегна та груди. Нарешті остання межа спрощення - статуетка, що представляє одні тільки груди, - чиста діяльність народження і годування». Розгадку надзвичайних рис у фігурках «венер» А. Мень вбачає в тому, що вони були, як думає більшість дослідників, культовими зображеннями. Це не що інше, як ідоли або амулети Богині Матері [22, 10].

Цю саму думку продовжує М. Гімбутас, зазначаючи, що далеко не завжди божество зображували повністю, для доісторичних епох характерна передача окремих частин тіла, які були джерелом породження сили: вульви, сідниць, грудей. Вони були першими проявами абстрактного характеру й символічно позначали уявлення про народження життя і його джерела [20, 243–244]. Знаки на цих зображеннях, вважає В. Кабо, ряди насічок можна читати як свого роду календарні символи, що вказують на кількість днів або місяців, пов'язаних з менструальним циклом, вагітністю або лактацією й можливо, мають і магічне значення [4,147].

Обожнювання материнських грудей, доводять палеолітичні артефакти з Моравії, що наведені у додатку іл. 3, іл. 4. Уперше вони описані Карелом Абсолоном, де одночасно з об'ємною палеолітичною материнською фігурою наявні сакральні предмети, що зображують окремо груди годувальниці у вигляді шліфованої палички з парою повних висячих грудей, акцентуючи

саме на джерелі харчування [3, 214; 23, 209]. До подібної стилізованої фігури можна віднести й німецьку статуєтку з Гьоннерсдорфа [3, 197].

Крім того, примітними в цьому контексті є множинні окремі зліпки одних лише грудей з отвором для підвішування як самостійні символи, що слугували свого роду амулетом [4, 147; 23, 211; 24]: вважалося, що груди володіють особливою магічною силою [20, 252].

У контексті ідейного концепту материнського божества, груди божественної годувальниці як джерело їжі, являли собою абстрактний символ харчування та насичення, будучи магічним засобом захисту від голоду або голодної смерті. В уявленнях людей ранніх епох палеоліту й потім неоліту, ідеологічним концептом була й мати племені, і мати-земля [25, 152], господиня вогнища, матір звірів [26, 315]. Інші ж учені дотримувалися концепції, що передбачала жіночий символізм в образі матері-води [27, 187; 28, 232–233; 29, 117], яка живить усе.

Образ жінки з грудьми вимальовувався і природою. Наприклад, на стінах великого гроту Арсі-сюр-Кюр, ще за часів граветту, віком 28 тисяч років водою був створений образ в якому людська психіка вбачає жінку [30, 38–39]. Схожа ситуація спостерігається і в більш пізніх мегалітичних галерейних гробницях, де «богиню» часто відтворювали і уособлювали в зображеннях одних лише грудей і намиста, за яким її можна впізнати [20, 272]. Провівши порівняльний аналіз із символами регенерації, життєдайної вологи й життєвої енергії, які вирізані на каменях мегалітичних гробниць [20, 443], вкажемо на зв'язок між жіночими статевими ознаками та символами вологи, які в уявленні стародавньої людини, можливо, мали спільну семантику.

Передували жіночій фігурі, на думку А. Д. Столяра, антропоморфні знаки, що являли собою умовну ідеограму, яка виконувала гносеологічні функції, символізуючи уявлення про абстрактне жіноче тіло як природного виробника життя й, отже, першоджерело родинного колективу [12, 243].

А. Леруа-Гуран вивчав генезу зображуваних у печерах знаків, пов'язаних із жіночими ознаками, від овалу, розділеного на дві частини, віком близько 30 тисяч років до н.е., подвійних гуртків, до профільних зображень, з випуклістю вгорі або по середині, 13 тисяч років до н.е. [8, 86; 92], частина з них нагадує, так звану клавіформу, а інша – абстрактну моравську «Венеру XIV».

До ще одного виду первісного вираження думки, переданої образотворчими засобами, належить «знакова творчість» у вигляді «чашкових заглиблень». «Ямки» вперше відкриті в печері Ла Феррасі і визначені їх першовідкривачем Д. Пейроні як письмо неандертальців [12, 125]. У чашкоподібних заглибленнях на каменях, виточених падаючими краплями води [4, 139], убачали й «чашечки для збереження очисної води», і «невеликі чаші» для жертвних приношень, і позначення жіночого статевого органа як найдавнішого символу родючості, і солярну символіку, й умовні відтворення ран [12, 125].

П. П. Єфименко же знаходить прямий зв'язок чашкоподібних заглиблень з більш пізнім жіночим образом, у якому втілені лише в більш художній формі, але, по суті, ті самі уявлення первісної людини [13, 395]. «Фігурки жінки, що походять з палеолітичних стійбищ більш пізньої епохи, є лише найбільш досконалим у художньому сенсі вираженням ідеї, коріння якої сягають, мабуть, ще початкової пори пізнього палеоліту, а то й більш ранніх часів», – зазначає дослідник [13, 396].

Подібне вираження сакральної первісної іконографії є найдавнішим прийомом передачі цілого образу за допомогою однієї лише його частини, так званого *pars pro toto*, або зображення за принципом «частини замість цілого» [12, 244], що давало змогу уніфікувати та висловлювати одним зображуваним предметом глибокий і всеосяжний сенс.

Тож жіноче тіло з перебільшено виділеними грудьми й сідницями, а пізніше вульвою виражало головну ідею харчування, потім народження й, оскільки обожнювання було всеосяжним, то передавало й загальну ідею.

Більш дрібним же рисам індивідуальності не приділяли увагу: руки зображені ледь вловимо, у положенні під грудьми, часто відсутня голова та риси обличчя.

Таке образотворче вираження, зазначає А. Д. Столяр, були прикладом вищого соціального узагальнення верхньопалеолітичної думки [12, 250], оскільки образ жінки, за своєю природою, був соціально-логічним у самій своїй основі, вважає З. А. Абрамова. Саме це й визначало відбір його основних ознак: перебільшена передача деталей, що підкреслює материнську функцію жінки, яка створювала в репертуарі жіночих зображень досить значну групу умовних, ніби закодованих фігур, або надзвичайно схематична, або така, що представляла окрему частину жіночого тіла. З іншого боку, складні антропоморфно-зооморфні зображення свідчать про все більш поглиблене, але, звичайно, анімістичне розуміння світу живої природи [3, 8].

Магічна життєдайна сила жінки поширювалася на все живе; далеко не випадкова роль жінки в мисливській магії, як і не випадково в культурі жіночого божества Аїсит у якутів уявлення про жіночу плодючість і відродження тварин взаємопов'язані [4, 149].

У зв'язку з цим у фольклорі північних народів збереглися уявлення про праматір у вигляді самки лося або оленя [31, 315–317]. Цих самих тварин пов'язували і з водною стихією [31, 289-292].

О. П. Окладніков вказував на те, що у віруваннях північних народів донедавна жіночий образ символізував володарку звірів, господиню лісу. Це властиво для народів, які добували їжу полюванням, що живило їх, тому материнське божество мисливців уособлювало володарку тваринного світу, часто із зооморфними елементами у своїй зовнішності.

Продуктивна сила жінки дозволяє дивитися на неї як на істоту, що впливає на розмноження дичини, це в більш пізніх суспільствах отримало назву «матері - господині звірів», що пов'язувалося з полісемантизмом мислення первісної людини, відводячи жінці магичну роль, крім її ролі в відтворенні людини [32, 156].

Прикладом тому є обрядові дії в первісних мисливців, спрямовані на вдале полювання, і пов'язаний з ним добробут, тобто велику кількість їжі [13, 404]. Образ жінки, саме матері, був уособленням джерела живлення всього життя.

Аналогічне явище, яке розвивалося в умовах постійної турботи про збільшення мисливської здобичі, пізніше худоби та врожаю, знаходить тотожність і в ранньоземлеробських суспільствах неоліту, так само як і в мисливських, у яких образ жінки був у центрі релігійних уявлень та обрядовості, пов'язаних з родючістю, і дуже довго утримувався у віруваннях землеробсько-скотарських суспільств [32, 275]. У громадах, які з неолітичного періоду були землеробами й скотарями, достаток, процвітання, до якого всі прагнуть, символізувало жіноче божество, тому що Мати – це живий образ плодючості. Навіть на більш ранніх стоянках палеоліту ця міфічна сутність відображена статуетками, у яких жіночі органи рельєфно підкреслені [21, 16]. Це свідчить про те, що турбота про збільшення врожаю, худоби, риболовецької або мисливської здобичі властива однаково всім суспільствам, криючись у людській психіці, які на початкових етапах свого релігійного розвитку представляли велику кількість їжі й харчування через материнський образ, у якому всі суспільства виділяли головний фізіологічний процес - годування грудьми матері кожного нового життя.

Незважаючи на наявність регіональних особливостей, у своїй основі, в єдиній лінії еволюції від реалізму до схематизму, палеолітичне мистецтво малих форм поширювалося в прильодовиковій зоні Євразії на великі території – від західного узбережжя Європи до центру Сибіру [3, 8].

Палеолітична іконографія материнського божества здебільшого характеризувалася обов'язковим перебільшенням грудей, які звисали на живіт. Це було не просто жіночою ознакою, а акцентом саме на материнстві: зображення жінки насамперед матір'ю з наповненими молоком грудьми символізувало таким чином ідею харчування.

До одних з найбільш ранніх зразків належать знахідки 1864 року з Ложері-Басс, багатого на жіночі фігурки французького регіону Дордонь. Тут маркіз Поль де Вібрає виявив першу жіночу фігурку, однак без виражених форм, відому під назвою «*Venus impudique*» або «*Venus de Vibraye*» [33, 54–55; 34 253]. Пізніше нові відкриття 1884 року зробив археолог Л. А. Жюльєн, знайшовши об'ємну фігуру «Жовтої Венери» з італійського грота Бальци-Россі [34, 256; 3, 135].

Було покладено початок феноменальним відкриттям сакральних материнських фігур, палеолітичних стоянок первісних людей, які населяли в ті далекі часи територію Франції, Італії, Німеччини, Австрії, Чехії, Словаччини, України, Росії, де образ материнського божества з перебільшено великими грудьми втілювали як у малій скульптурі з бивня мамонта, кістки, рогу, кальциту, кварцу тощо, так і у вигляді печерних барельєфів і гравюр.

Виявлені знахідки за географічною ознакою прийнято групувати так: Піренео-Аквітанська, італійська, Рейно-дунайська, російська та сибірська групи [33, 19].

До найбільш примітних відносять знахідки 1894 року Франції, у Брасмапуй: виявлено було кілька Венер, одна з них представлена з пишними грудьми, сформованими «з місця відсутньої голови» [33, 29]. 1922 року в зоні Піренеїв знайдено було «Венеру Леспюг» (її зберігають у паризькому Музеї людини), з перебільшеними грудьми, які переходили у великі стегна [33, 36], з анатомічними формами, писав А. Леруа-Гуран, що доходили до абсурду [8, 123]. У гроті Лоссель виявлено серію жіночих рельєфів, серед яких відома «Венера з рогом», яка показана у додатку іл. 3а, а також «*La Femme a la tete quadrillee*» (додаток іл. 5), «*Venus dite de Berlin*», «*Personnages opposes*» [33, 60–65], знайдено також артефакти в гротах Пеш Мерль, Монпазьє та ін.

Знахідки Італії особливо примітні статуетками 1884–1885 років з Грімальді [33, 101; 103–107] і Савіньяно [33, 110; 113; 115]. Усі вони зображені з неприродно великими грудьми. Такі груди, на думку З. Абрамової,

є головним критерієм, який сам по собі вже достатній [3, 270] для підтвердження гіпотези про ідеологічний концепт матері-годувальниці, що існував у палеолітичному суспільстві.

Фігурки з Гьоннерсдорфу в Німеччині [33, 127; 134] являють собою схематичний стиль, так званий тип «клавіформ», з виділеними грудьми та задньою сідничною частиною, що акцентувало на ідеї харчування та народження.

Однією з найдавніших знахідок на сьогодні, за даними радіовуглецевого аналізу, є «Венера з Холє Фельс», яку показано у додатку іл. 6. Її виявила 2008 року команда археологів Університету Тюбінгена під керівництвом Н. Конарда. Вона належить до найбільш стародавніх зразків палеолітичного мистецтва 31–40 тисяч років. У ній наявні великі стоячі заглажені груди, що в процентному співвідношенні до тіла становлять близько тридцяти відсотків, водночас голова відсутня, замість неї зроблена петелька для підвішування [35, 72; 36, 20–22]. З цього випливає, що ідея давньої ідеології полягала не в самій жінці, а зосереджена на її функції харчування, уособленої в символізмі наповнених молоком грудей.

Довгий час лідируючі позиції давнини (36 тис. років) посідала австрійська жіноча фігурка з придунайського Гальгенберга «Funny», що наведена у додатку іл.1. У тридцяти кілометрах від неї раніше 1908 року на схилі берега Дунаю в Віллендорфі було виявлено найвідомішу палеолітичну жіночу фігуру «Венеру Віллендорфську», яка налічує 29 тисяч років (показана у додатку іл. 2), водночас вона має спільні риси з костенківським типом і леспюзькою фігурою, за словами А. Леруа Гурана, маючи єдиний архетип [8, 123].

Знахідки з моравських палеолітичних стоянок Павлова, Пекарня, Пржедмостя й Дольні Вестоніце, крім лише форм грудей, представлені й повнооб'ємною жіночою фігурою, відомою як «Венера з Дольні Вестоніце» (зберігається у Дітріх палац, Брно), а також схематичною фігурою, вирізаною на бивні мамонта. Гравюра із силуетом жінки зображена в поєднанні різних

геометричних фігур, у яких простежуються обриси типової для реалістичних зображень жіночої фігури з висячими овалами повних грудей, виконаних з декількох концентричних ліній, поставлених вертикально [7, 51].

1907 року в Чернігівській області України, у селі Мезин, Ф. К. Волков відкрив палеолітичну стоянку [38, 154], на якій 1909 року П. П. Єфименко [13, 461] виявив стилізовані жіночі статуетки, відомі як «мезинські пташки», покриті геометричним, меандровим візерунком [13, 467]. Типологічний сюжет жінок-птахів у поєднанні з водними символами представлений на малюнках французької печери Пеш-Мерль у вигляді оголених жінок з обвислими грудьми і в пташиних масках. Поверх цих фігур і навколо них прокреслені паралельні лінії, так звані «макарони» - мотив, символічно пов'язаний з ідеєю плину життя або життєвої вологи, який свідчить про те, що ці магичні зображення грудей асоціювалися з богинею-птахом [20, 252] і, що важливо, символізували зв'язок з водною стихією.

Аналіз всього репертуару верхньопалеолітичних зображень підтверджує припущення про семантичну співпричетність образів жінки й птаха як значущого явища для свідомості неонтропів [12, 253]. Факт їх виявлення може бути свідченням поширеного в неоліті та бронзі, від трипільської, грецької до малоазійської та східної культур орнітоморфного образу богині-птаха, з материнською наповненою груддю, що, можливо, бере свій початок ще у верхньому палеоліті.

Значний внесок у вивчення жіночої палеолітичної іконографії зробили знахідки Східно-Європейської рівнини, костенківсько-авдіївської культури, у яких особливу увагу приділяли жінці з об'ємними формами [3, 11]. Більше 300 скульптурних зображень представлені в колекції стоянки Костенки-I [39, 126], Авдієве, Борщево, Гагаріно, Єлисейовичі [13, 384].

До недавніх знахідок належить жіноча фігура палеоліту з Хотильово-2 Брянської області, а також антропоморфна фігурка з бивня мамонта епохи граветт зі стоянки Борщево-5, у Костенківського-борщівському районі на Дону. Такі знахідки стимулюють нові дослідження, котрі проливають світло

на важливу роль жінки в первинній ідеології, ведучи до пошуку нових інтерпретацій її образу.

Жіноча фігура відома й на найбільш віддалених ділянках Сибіру, зосереджених на заході від озера Байкал [33, 19], особливо таких як Мальта, Буреть [26, 104–108], Червоний Яр [33, 205], що дають великий матеріал палеолітичних фігур з виділеними грудьми, які мають продовгувату форму. Деякі з них – з вираженими рисами обличчя [38, 328], деякі – з хвилястим візерунком на тілі [40, 18] і навіть з хвостом у шкурі печерного лева [26, 107; 13, 391].

Така велика кількість палеолітичних фігур, що мали стилістичну спільність, не могла не актуалізувати питання з їх дешифрування. Учені інтерпретували їх по-різному: називали їх фетишами, об'єктами еротичного характеру, іграшками, ляльками [41, 149], ідолами, уособленням родючості, символами великої кількості їжі, матері племені, матері-господині звірів.

Одним із перших дослідників, який назвав образ, відображений у палеолітичних статуетках, Матір'ю-Богинею, був Е. Джеймс. Він визначав його як центральний у релігії та обрядовості первісних людей і пов'язував з трьома головними моментами: продовженням роду й родючістю, добуванням їжі та зміною пори року, зі смертю й ідеєю відродження [29, 32]. «Так чи інакше, Богиня Мати була найдавнішим проявом концепції божества, а її символізм, безсумнівно, був найбільш стійкою особливістю в археологічних пам'ятках стародавнього світу – від скульптур Венер граветтської культури верхнього палеоліту й стилізованих зображень у декорації печер до культових емблем і написів, коли він встановлюється на родючому півмісяці, у Західній Азії, долині Інду, Егеїді і на Криті між V і III тисячоліттями до н.е.» [42, 11].

Жак Ковен припускав, що зображуване материнське божество в релігійній системі було вищою сутністю, Матір'ю Всесвіту, що можна кваліфікувати як «жіночий монотеїзм» [41, 53].

Науковець С. М. Бібіков вважав, що немає вагомих підстав припускати, що палеолітична фігура перебуває в будь-якій культурно-історичній спорідненості з ранньоземлеробськими зображеннями, але зазначає, що факт їх виникнення в середовищі первісних мисливців важливий, тому що вказує на дуже давню традицію виготовлення жіночих скульптурних зображень, а отже, на деякі елементи спільності вірувань у таких віддалених у часі суспільств. Водночас аналогічні риси палеолітичних і енеолітичних статуєток впливають з одного й того самого кола ідей, що виникли в одному випадку на мисливському шаблі розвитку, а з іншого – на землеробсько-скотарському, для яких властива спільна ідея, пов'язана з родючістю, таким чином, єдина як для мисливських племен, у яких пріоритетним був світ тварин, так і для ранньоземлеробських [32, 249–263], для яких був урожай запорукою виживання.

Узагальнюючи іконографію палеоліту, виявляємо спільність сюжету на великому просторі Євразійського континенту. Головна ідея виражена в образі материнського божества з надто збільшеними грудьми та сідницями. Відзначимо, що подібне перебільшення грудей, відповідно до фізіологічних особливостей жінки, спричинене великим обсягом у них молока, що свідчить про те, що її зображують у період лактації, тобто годування грудьми.

Гіпертрофоване зображення цієї частини тіла може розкривати ідеологічний концепт релігійної первісності, спрямованої на вираження ідеї материнського божества як всеосяжної годувальниці, що в неоліті виражатиме сцена годування дитини молоком на руках божественної матері або метод декорування багатогруддя на тілі фігур божества.

Первісна палеолітична ікона ще не засвідчена зображеннями самого процесу годування дитини, сцени харчування немовляти іконографії палеоліту не відомі, як це широко представлено в іконографії неоліту та бронзи. Знайдені зображення фігури, дають підстави стверджувати, що цей такий поширений у світовому мистецтві сюжет з'являється в неоліті [43, 107],

що може свідчити про формування нового іконографічного зразка, у якому акцентовано вже на процесі годування.

Таким чином, почав формуватися цілий цикл давніх іконографій, заснований на сюжеті харчування і дітей, і тварин як священної сцени, що має абстрактний характер і є відображенням первісного світогляду, пов'язаного з родючістю.

2.2. Ідея джерела життя в іконографії материнського божества ранніх культур Європи

В іконографії ранніх культур безпосередньо відображені погляди первісної людини, основою яких є культурно-господарські відносини суспільства. Багатство їжі в давніх народів отримало символічне вираження в образі всеосяжної матері, яка підтримує розбухлі від молока груди як уособлення джерела живлення всього людського життя. Такий образ материнського божества з перебільшеними формами існував на території Стародавньої Європи ще з часів верхнього палеоліту, понад 40 тисяч років до н.е.

Аналіз іконографії материнського божества епохи неоліту в ранніх культурах Європи засвідчив, що зображення жіночих божеств переважали на великій території й уособлювали ідею родючості, достатку та насичення, яка була притаманна як давнім мисливцям і рибалкам, так скотарям і землеробам.

Однак у результаті дослідження було виявлено, що переважання культу Матері-Богині здебільшого набуло розвитку й було характерне для ранньоземлеробських суспільств, які потребували водного зрошування полів, важливим критерієм розселення яких була місцевість уздовж водних ресурсів, де живився вологою ґрунт, даючи найбільшу кількість урожаю.

Широкими й вигідними природними коридорами міграції слугували родючі долини багатоводних річок з їх великими системами [44, 16; 20]. Водночас, характерні рясні дощі, властиві європейській частині континенту, становили єдину концепцію, укладену в давніх поглядах, у неолітичному культі води та родючості, пов'язаному із шануванням матері-годувальниці, що відображалось в демонстрації грудей божества.

Ян Прилуцький розробив концепцію формування первісного світогляду на основі щоденних спостережень землероба за зростанням рослин, що було зумовлено корисними властивостями води, які пізніше перейшли до образу богині в людській формі. Він був близький уявленням про плодючість у будь-якій її формі - як тваринного, так і рослинного світу, утілюючись у культі родючості в образі матері [45, 1; 38–40]. Такої самої думки дійшов й академік Б. О. Рибаків, який розглядав сутність «прародительки Світу» [46, 34] у концепції «води як основи всього суцього» [47, 33]. У безлічі зображень жіночого божества ранніх культур Європи іконографія володіє стилістичною спільністю фігур, що втілюють материнське божество і є відображенням світогляду давніх культур. У широкому часовому діапазоні, від неоліту до бронзового століття, одним із найважливіших сюжетів орнаменту був мотив жіночих грудей. Б. О. Рибаків виявив, що цей мотив є одним з найбільш стійких образотворчих елементів і трипільського мистецтва, починаючи з раннього його етапу [46, 34].

За спостереженням Марії Гімбутас, одного з провідних фахівців неолітичної жіночої пластики Давньої Європи, мотив грудей існував у мистецтві неоліту протягом тисячоліть. Оздоблені грудьми глечики, ототожнюють воду із джерелом життя, очевидним чином це свідчить про те, що «Богиня була годувальницею, яка сприяла підтримці життя». Їх знаходять і в Західній Туреччині, і на Кікладах, особливо на острові Тіра, і на Криті [20, 256]. У колах, що покривають ранню кераміку Північної Італії, зазначає О. І. Немировський, дослідники вбачають зображення жіночих грудей, а стели з грудьми вважають доказом шанування Богині Матері [48, 58–59].

Ідентичний тип іконографії божества свідчить про значний ареал поширення подібних між собою фігурок неоліту від України до Греції, від Чорного моря до Чехії, який досягав Передньої Азії, охоплюючи країни Малої Азії, Сирію, і доходив до Центральної Азії, до Анау і Суз, знаменуючи єдиний канон [6, 6; 44, 34].

Археолог А. Еванс проводив паралель між фігуративною пластикою раннього неоліту Греції та Балкан, Анатолії та сходом, що розширюється від Егейського й Адріатичного регіонів, до Перської затоки та Каспію [49, 51], яка була розвинута й у бронзі.

Фігуративна пластика Болгарії та Тессалії нагадує фігурки Ассирії, Криту й Кіпру, з руками, складеними під грудьми. Це свідчить про тісний культурний вплив як між Сходом, Анатолією, островами Кіпром, Критом [50, 216] і культурами Греції [51, 116–117], так і культурами Балкан, Болгарії та Румунії [52], вони ж, своєю чергою, з північно-західними й північно-східними сусідами, зокрема й трипільською культурою [32, 219; 25, 146; 53,10–11].

На основі географічного принципу викладення матеріалу можемо простежити спільність сюжету, який розвивався в період від неоліту до бронзового століття, поширюючись із півдня на північ.

Так, основними об'єднувальними ланками культури сходу і заходу є острова Кіпр і Крит [44, 19], кіпрські та мікенські традиції яких віднаходять відображення і з давньоопалестинськими, і з єгипетськими [50, 216]. Т. Прайс відзначає, що в кіпрській культурі іконографія материнського божества була розвинена на основі місцевих культів, з локальним типом фігур, а вже пізніше посилена сирійським впливом, а також Мікенською Грецією [54, 100]. Розвиток образу відбувався й у бронзовому столітті. Відповідно, тісний зв'язок з Фінікією часто асоціював богиню Кіпру з фінікійською богинею Таніт [55, 228], іконографія якої була представлена різними типами, зокрема й таким, де вона підтримує груди і є годувальницею [55. 221].

Зразки раннього й середнього бронзового століття Кіпру, наведені у додатку іл. 32 – 34, втілюють образ годувальниці в стилізованій «дошкоподібній» фігурі матері з дитиною біля грудей [55, 230–231]. Ця форма існувала й у найбільш ранньому періоді грецького мистецтва. Греки називали своїх найдавніших ідолів «дошка», очевидно, тому, зазначає А. Скриленко, що їх пласка форма передбачала копію з аналогічних дерев'яних зображень [25, 148].

Знахідки IX–VIII століття до н.е. з Далі (Ідаліон) являють собою вузькі посудини у формі фігур матерів з глечиком на голові, одна з них годує грудьми дитину (показано у додатку іл. 29), інша посудина VI століття до н.е., наведена у додатку іл. 30, має округлу форму, груди якої служать поїльниками, підкреслюючи таким чином роль годувальниці в сакральній кераміці.

Канон материнського божества, що підтримує руками груди, був поширеним і на інших островах Середземномор'я. Подібні статуетки відомі з неолітичних поховань Сардинії [20, 186; 37, 168] і Мальти [37, 176].

На Кікладах, як показано у додатку іл. 11, статуетки схематизовані і являють собою сплюснені жіночі мармурові фігурки з руками, складеними під грудьми, проте вже без об'ємних форм повних матрон [49, 48]. На думку К. Маєвського, це пов'язано зі зміною соціальних умов, переходом до патріархального роду [56, 63; 32, 219–220]. Проте нечислена фігура матері з дитиною все ж таки присутня в традиції натуралістично-схематичних вотівних фігурок Кіклад.

Жіноче зображення острова Крит, неолітичний прототип великої богині материнства й родючості, безсумнівно, зберігає за традицією відгуки уявлень, що склалися в найвіддаленіші часи палеоліту [44, 27–28].

Багатій іконографії материнського божества родючості Криту властивий як птахоподібний, так і зміїний мотиви [57, 540]. Зображення богині в різних положеннях, такої, що підтримує руками груди [44, 236; 49, 52; 58, 18 162; 54, 86–87], вагітної з руками на грудях [54, 87–88], а також з

дитиною на руках [54, 87] нагадує, за зауваженням А. Еванса, більш пізню міфологічну божественну пару, критську богиню-матір Рею з немовлям Зевсом [59, 469–470].

Прототипом ще одної античної богині, Артеміди, є статуетка, виявлена в Агіа-Триаді, виконана у формі жіночої фігурки з безліччю випуклостей - *polimastos* [49, 567]. Вони демонструють її «багатогрудість» і, відповідно, велику кількість харчування, підкреслені множинними органами годування, і представляють іконографічний канон, значно поширений на Близькому Сході, Середній і Малій Азії.

Крім фігуративної пластики, сакральна кераміка Криту широко представлена глечиками, з двома і безліччю жіночими грудьми [49, 566], що свідчить про ідею напування. Посудини, як наведено у додатку іл. 27, представляють богиню, часто забезпечені грудьми, з отворами-поїльниками. Серед них - посудина III тисячоліття до н.е. з Малії, виготовлена у вигляді орнітоморфної богині з отворами в кожній груді [20, 256; 37, 38; 60, 97–98]; ваза з могили Мохлоса (іл. 28), у формі птахоподібної пишної жінки, яка тримає обома руками витягнуті стоячі груди, через які повинна виливатися рідина (на думку А. Еванса й Р. Сігера, вона зображує Богиню Мати) [49, 115–116]. Ці артефакти відтворювали священну концепцію жінки-судини, що виділяє животворну рідину, яка втамовує спрагу й голод.

У символічному сюжеті птахи-годувальниці Б. Богаєвський проводив аналогії між Критом і Палестиною, за легендою птаха вигодувала божественну дитину, що водночас було пов'язано з отриманням дощу [44, 34]. З зображення у додатку іл. 39 та з цього контексту, можемо припустити, що птах символізує вологу, підкреслюючи її небесний характер.

Крім пташиного символізму, відзначимо широке вживання й символізму змії як атрибута богині, який домінував на ранніх етапах мінойської та мікенської цивілізацій. Змію зображували і як головний убір богині [57, 540], і в руках скульптур [59, 442], і на посудинах [58, 155, 164–167], зокрема антропоморфних (гробниця кумасі [58, 163]). У європейському

сакральному мистецтві мотив змії пов'язаний з водною сферою та родючістю, у зв'язку з чим у грецькій міфології змію вважали символом течії вод, родючості землі, весни та відродження [61, 6].

У Греції раннє зображення жіночої фігури яка підтримує груди походить з Неа Нікомедії [62, 198; 51, 116–117]. А найбільш раннє зображення сцени годування, за свідченням Т. Прайс, походить з Фессалії [54, 163].

Цікавим є ще одне з ранніх зображень божественної годувальниці з поховання Айдонія в Німеї. Зліва біля грудей фігурка тримає крупну дитину, а їх тіла розмальовані хвилястим орнаментом, що нагадує водний мотив. Схожими фігурками є й годувальниці з Магула, а також з поховання Палаіополіс острова Кітира [55, 306–307]. Відзначимо, що дитина на руках божественної годувальниці в античній Греції передусім символізувала сцену родючості, яка і представлялася самою дитиною, ідентифікуючи його з урожаєм, колосом і зерном [44, 237].

Популярним циклом іконографії божественних годувальниць мікенського періоду є фігурки, які отримали свою назву від форми грецьких букв: фі, тау і пси [55, 303]. За мікенською традицією фігурки богинь представлені в положенні, коли вони підтримують груди й тримають дітей, іноді одночасно двох у різних руках, відображаючи тим самим ідею божественних близнюків [55, 303–304].

Дзьобоподібні богині з великими грудьми виявлені у святилищах Фессалії [37, 22] і грецького Ахілейона [20, 275–277] у Малій Азії, де знайдено більш ніж 200 глиняних статуєток, деякі з яких також мають зооморфні зображення богині у вигляді птаха або змії.

Із Фессалії походить і змієподібна богиня, зображена божественною годувальницею з дитиною біля грудей [37, 144]. На думку М. Гімбутас, цей сюжет несе ідею міфологічного водного джерела та, імовірно, сягає ще часів верхнього палеоліту, ототожнюючи потоки дощу з потоками молока з грудей

матері-годувальниці в зміїній чи пташиній масці з дитиною [37, 145; 63, 130].

До кінця I тисячоліття до н.е. афінська рабовласницька демократія зумовила поширення та значний вплив аттичного образотворчого мистецтва на мистецтво інших міст Середземномор'я, сформувавши новий тип богині родючості, яка тримає в руках фруктовий плід або голуба [64, 45–46].

Розвиток іконографії в сусідніх до грецької балканських культурах відзначений переважаючим іконографічним типом богині, серед яких були антропоморфні жіночі фігурки, а також антропо-зооморфні типи фігур, з особливими рисами, схожими на рибу, змію, птицю та ведмедицю.

У поховальному комплексі давніх рибалок у Лепенському Вірі іконографічний тип богині представлений з риб'ячими рисами. «Вона (богиня) могла мати лише антропоморфне обличчя і груди або риб'ячі очі і рот», – вказує М. Гімбутас [20, 310], віднаходячи відображення в пізніших міфологемах.

Вінчанська культура відома багатою колекцією сакральних фігур, такими як: божественна годувальниця в пташиній масці [20, 248; 37, 226], богині в образі змії, «мадонн», богинь-годувальниць у ведмежій масці, з дитиною біля грудей [20, 79; 37, 226; 66, 192], а також подібно до загальноприйнятого канону – у положенні підтримування грудей [20, 79; 37, 68].

Домінуючими рисами в балканській іконографії богині була птахолікість, з переважанням або водоплавних птахів, або сов. Такі зображення були наділені великими грудьми, часом неприродно великого розміру, чи декоровані близькими до неї символами-шевронами, меандрами, паралельними або зигзагоподібними лініями [20, 251–252], пов'язуючи образ матері з водною стихією неба. При цьому, такі зображення набувають символізму відродження, де груди образу матері функціонують не як джерело живлення й земного благоденства для живих, а як засіб воскресіння мертвих [20, 270].

Примітною є й фігура богині, яка сидить на троні, прикрашеному рельєфом пари грудей, що уособлюють мотив потоків, які ллються з тіла богині навколо трону й униз (Ніш, 5000–4500 років до н.е.) [63, 46].

У спорідненій болгарській культурі Караново теж наявні фігурки матерів, бюсти яких відрізняються ретельним моделюванням [66, 47]. Розташування рук на схематично представлених грудях або під ними, на думку А. Радунчевої, художньо виражає ідею турботи матері про збереження потомства. Крім того, одне з найпоширеніших зображень у Болгарії і деяких областей сусідніх країн, матері з дитиною на спині символізує, за словами науковця, ідею ноші на жіночих плечах [66, 59].

Ідея божественної годувальниці, укладена в каноні материнського божества, поширена й у ранніх культурах Угорщини та Румунії. Мотив водних потоків часто асоціювався з грудьми в скульптурі, на посудинах із сосками, прикрашеними меандровими малюнками [63, 46], потоками з божественних грудей, які символізують харчування, наприклад, як на посудинах із Раства (Румунія) і Ленделя (Угорщина).

Єдиний мотив спостерігається і у тиській культурі, де зображено «подательку дощу» у вигляді жіночої фігурки, від грудей якої прокреслені дві зигзагоподібні лінії [47, 176], а також богині-посудини, з виділеними грудьми, прикрашеними меандром, яка сидить на троні [37, 71]. Усе це є частиною символічної мови, пов'язаної з культом богині-дарувальниці життя [20, 86], у якому груди є божественним джерелом життєвої вологи [63, 33].

Символізм грудей добре представлений і в кераміці Трипілля, культурний зв'язок якої можна простежити від Чернігівської області до Галичини [67, 216], що поширюється через Балкани до Трієста й Фессалії [53, 10–11], а також східним Середземномор'ям і Передньою Азією. Наявні риси подібності в ліпленні людських фігур, які виступають не тільки в зображеннях-статуетках, а й в антропоморфній кераміці [32, 221].

На цю схожість нерідко вказували вчені. Серед них Ф. К. Волков, який 1900 року на Міжнародному конгресі доісториків у Парижі в доповіді про

розкопки В. В. Хвойка вказував на примікенський вік трипільських статуток і висловлював думку про зв'язок їх зі скульптурою Гіссарлик і Бутмір, з центром в Малій Азії й островами Архіпелагу. Дослідниця А. Скриленко на широкому порівняльному матеріалі теж встановила риси подібності пластики Трипілля з фігурками з Трої, Мікен і північно-західних Балкан, крім того, вона зазначила їх схожість з греко-вавилонською та давньоасирійською скульптурою [68, 219; 25, 146], що символізує загалом ідею родючості [25, 152]. Цю саму ідею розвивали М. Ф. Болтенко, К. Маєвський і Е. Цегак та інші вчені, що дає змогу трактувати семантику іконографії материнського божества не тільки з локальних позицій (окремо від інших культур), а комплексно, з урахуванням іконографічних традицій східних та азійських культур, головна ідея яких полягала в родючості та зрошенні ґрунтів.

Насамперед відзначимо факт постійності жіночого образу в пластиці на всіх етапах розвитку Трипілля, що показано у додатку іл. 16 – 20. «Мабуть, немає жодного трипільського пам'ятника, – писав С. М. Бібіков, – де б при розкопках не були знайдені жіночі фігурки» [68, 214–215]. Дослідник пов'язував проникнення іконографічного канону з руками, покладеними на груди, у південно-східну Європу з областей Середземномор'я, також з культурно й історично близького давнього Сходу [32, 238].

Археолог Б. О. Рибаків вивчав землеробський світогляд індоєвропейців, відображений у кераміці трипільців, як найбільш виражений у північно-східній частині індоєвропейської «прабатьківщини» неолітичної культури, одним з ключів до інтерпретації якого є індоєвропейська міфологія, зокрема Рігведа й Авеста, а також індоєвропейська лексика й етнографічний матеріал з народного мистецтва [46, 25].

Однак сцена божественного вигодовування не численна, рідкісна фігурка трипільської Мадонни, на думку Н. Б. Бурдо, уособлює материнську турботу [69, 193; 25, 151]. Іконографічний канон жінки з дитиною на руках у трипільській пластиці представлений мало і, на переконання К. Маєвського,

проник з Месопотамії [70, 19; 34–36]. Одна з рідкісних фігурок матері, розміщувалась у спеціальному кориті.

Зону грудей статуєток, замість об'ємних форм, прикрашали піктограмами, рівносторонніми трикутниками, спіральною орнаментациєю, деякі були оснащені часом наскрізними отворами [68, 212; 216]. На грудях однієї з фігур наявне татуювання, що зображує сплетіння двох змій або вужів, яких можна зустріти на месопотамських і середньоазійських скульптурах та які символізують воду й дощ [72, 88]. Таким чином, «кукутенська статуетка своїм татуюванням висловлювала головні ідеї землероба: зрошення поля дощем, благополуччя засіяного поля, дитини в утробі матері й загальну ідею добробуту», – зазначає Б. О. Рибаків [27, 187]. Це, своєю чергою, веде «до архаїчного ряду понять: велике жіноче божество – молоко-дощ, як небесна вода» [46, 26].

Також культ води відображений у глиняних жіночих фігурках, з оголеним торсом, що тримають на колінах під грудьми мису. Вони були виявлені як у трипільській пластиці, так і в німецькому Вурцбурзі та балканській культурі вінча, культурі гумельниця, у знахідках з Нового Бечею і критського Піргоса. Найбільш раннє зображення подібної сцени символізує родючість і належить до IV тисячоліття до н.е. з регіону Аламінос острова Кіпр. Статуетка зображає оголену жіночу фігуру в положенні сидячи, яка тримає руками обидві орнаментовані груді перед резервуаром, у який вона, стискаючи груді, випускає молоко. Б. О. Рибаків трактував цю сцену як обряд викликання дощу за допомогою посудини з освяченою водою [27, 174], вважаючи, що й у більш ранній індоєвропейській ритуальній пластиці Балкано-Дунайського регіону приділено велику увагу воді як джерелу життя, особливо землеробами, що не знали штучного зрошення полів, для яких єдиною формою зволоження ґрунту були атмосферні опади – роса й дощ [27, 190], а саме зрошення поля дощем трактували «материнським молоком», що несло головну ідею блага і благополуччя [27, 187].

Оскільки в обрядовій практиці використовували, крім води, ще й молоко як ритуальний напій, подібна сакральна сцена, спрямована на викликання дощу, на наш погляд, могла супроводжуватися зціджуванням молільницею молока в мису, що було закликком до абстрактної небесної матері родючості пролити дощ зі своїх грудей, подібно до земного ритуалу закликальниці [46, 33].

Трипільські статуетки, вказує Б. О. Рибаків, були одними з ранніх попередниць християнської Богородиці, культ якої пізніше злився з місцевим культом породіль, давніх божеств родючості й «достатку» [46, 29], тісно пов'язаний з водними обрядами.

Слід відзначити спільність для східної та трипільської традицій вживання зерен у ритуальній практиці при виготовленні фігурок материнського божества. Наприклад, зерна сезаму вставляли в безліч грудей-наліпів убейдійських фігурок Стародавнього Сходу [73, 45; 43, 57], що уособлювало велику кількість їжі та родючість і було наслідком релігійно-магічного ритуалу.

У трипільській практиці зерна замішували безпосередньо в тісто разом з глиною при ліпленні фігури, а також робили відбитки зерном на її тілі. У цьому контексті цікаві дослідження жіночої пластики із села Лука-Врублівецької Кам'янець-Подільського району Хмельницької області Т. Н. Сільченко методом рентгеносканування. У результаті в матеріалі фігур були виявлені зерна, що свідчать, на думку С. М. Бібікова, про належність образу жінки до шанування родючості та плодоносних сил природи, уособлених в антропоморфних зображеннях [32, 125; 130]. Подібні ідеї висловлювали й на прикладі мови: «зерно», приміром, у болгар, і «сосок жіночих грудей» мають єдину лексему [32, 253], уособлюючи харчовий символізм.

Очевидно, світло на тотожність зерна, води та материнської груді, пролле й один із землеробських обрядів, який дійшов до ХХ століття у вигляді кроплення декількома краплями молока зі своїх грудей фінськими

селянками польової борозни [74, 308]. Унаслідок того, що саме зрошення поля дощем трактували як «материнське молоко», яке несе ідею блага й добробуту [27, 187], подібно до відображеної в ранньоземлеробській кераміці трипільської небесної богині, яка напувала землю молоком дощу, полягала й ідея насіння та «живої води» [46, 39; 41].

Багато вчених вказували на той факт, що обряд осипання зерном змінив більш давній - скроплення водою [73, 82; 68, 135; 73, 181]. При цьому сенс дійства лишився той самий: дрібні зерна, як і краплі дощу, виражають загальну ідею - «обидва ці обряди символічно зображують дощ, який сиплеться на землю подібно зерну, яке сіють» [73, 182-185].

Родючість пов'язана з вологою й виражається у формі грудей материнського божества як у європейців, так і в східних і середньоазійських землеробів. Її символізували й зерна, що уособлювали краплі дощу, вологи, у кінцевому рахунку – родючість.

Отже, концепцію харчування в антропоморфному вигляді материнського божества розробляли в наукових колах протягом тривалого часу чи в аспекті матері-зерна, чи матері-землі. Проте, за висунутою нами гіпотезою, джерелом життя, годувальницею, уособленою й зафіксованою в скульптурній пластиці, є космогонічна ідея матері-води, яка напуває своїми водними потоками землю й зерно, немов материнським молоком, представляючи дуальність системи світу.

Таку концепцію уявлення дощу як небесного молока богині розвивали в кінці XIX століття О. М. Афанасьєв, у XX столітті академік Б. О. Рыбаков, у західних наукових колах М. Гімбутас, Я. Прилуцький. Дослідження Б. О. Рыбакова, пов'язані з ранньоземлеробськими поглядами «зволоження ґрунту в аграрних культурах», продиктовані необхідністю зрошувати землю вологою, у зв'язку з чим, природно, велику увагу приділяли темі дощу, необхідного полям, у символічному вираженні – молока богині [Рыбаков, 180]. А сама богиня неба й води «могла бути зображена лише одним символом – її грудьми» [Рыбаков, СА1, 34].

Погляди, основою яких була концепція живильної води, матері-годувальниці, формували певний канон виготовлення священної кераміки. Марія Гімбутас зазначає, що прикрашені грудьми або сосками посудини з'явилися в VI тисячолітті до н.е., і протягом п'яти тисяч років цей мотив не втратив актуальності. Часом груди слугують єдиним декоруванням посудини. Шеврони, паралельні лінії, зигзаги або хвилі паралельних ліній є звичайним акомпанементом, що уособлюють потоки молока, які ллються з грудей, продовжуючи традицію в бронзовому столітті в Західній і Центральній Європі (культура Баден і Котофені), Східній Анатолії, на Егейських островах і Криті, де було виявлено сотні глечиків із сосками, датованих 1500 років до н.е.. Сама посудина була символом води та мала ритуальне призначення, в обрядовій практиці пов'язана була з водою та напуванням, виражаючи загальну ідею блага водної стихії.

Цим можна пояснити велику кількість антропоморфних посудин з грудьми. Ці предмети знайшли в анатолійській Трої, на островах Фера (Санторін) і Ферас, Крит, Кіклад, в Угорщині (Фонійод, береги озера Балатон, Тісадада, Бюк), у Сербії (Радаче), Болгарії (Градешниця) і Румунії (Султана).

Посуд з рельєфним зображенням чотирьох жіночих грудей, розташованих по колу, посідає важливе місце в релігійних поглядах людини та свідчить про міцність уявлень про матерів, як у культурі кукутені-трипілля, кераміці Нижньої Австрії, австрійській культурі Гальштатт, балканській культурі Вінча, так і далеко за їх межами.

Таким чином, концепція материнського образу годувальниці переважно була розвинена в аграрних культурах стародавніх землеробів. Своєю чергою, залежність родючості від водного зрошення призводила до того, що розселення людей в епоху неоліту та бронзи відбувалося уздовж водних ресурсів, і водночас культ води й материнського божества формувався й у концепції подательки небесного дощу, тобто вологи.

2.3. Особливості культу материнського божества у неолітичних культурах Сходу

У цьому підрозділі представлено дослідження генези іконографії материнського божества Стародавнього Сходу, Індії, Середньої та Малої Азії на основі великого пласту археологічного матеріалу, що свідчить про універсальний характер поглядів людини, у яких поєднується концепт материнства й природи в образі божественної годувальниці. Це дало змогу розкрити особливості уявлень про становлення та розвиток материнського божества, виражених у духовних пам'ятках давніх суспільств.

Культові зображення матерів поширені на різних територіях і належать до різних історичних періодів. Артефакти знайдені й в доарійській Індії, і в доізраїльській Палестині, і у Фінікії, і в Шумері. Їх явна схожість створює враження, що культ Матері мав майже універсальний характер [22, 19], відображаючи певні форми релігійної ідеології.

Усе повсякденне життя людини сприяло зародженню й розвитку ідеї загальної плодючості, яка виражалася в магії родючості. Природно, що в землеробських народів сформувався узагальнений образ богині матері, який увібрав усе різноманіття уявлень та ідей стародавньої людини, ще так сильно залежної від навколишньої природи. При їх багато в чому «предметному» мисленні ця загальна, універсальна ідея втілилася в конкретному образі жіночого божества [72, 25]. У підсумку цей специфічно землеробський культ проходив через вірування й ідеологію розвинених осілих найдавніших суспільств протягом тисячоліть [22, 20; 50, 59].

Найбільш давні протонеолітичні культури Близького Сходу представлені пам'ятниками Загросу, Палестини, Йорданії, Єрихону. Разом з тим, виникнення найбільш раннього образу материнського божества відносять до часу виявлення антропоморфних статуєток, які зараховують до періоду натуфійської

культури мезоліту [76, 123; 43, 16], що лягла в основу східного генезису неолітичних культур [77, 25].

У натуфійському сакральному мистецтві переважно наявні зооморфні фігурки, деякі з яких у вигляді жуйних тварин, зображені в момент смоктання молока. Такі фігури відносять до часу зародження аграрних і скотарських культів та, на думку Е. Анаті, символізують родючість [76, 159]. Відзначимо, що аграрний культ близький з первісними духовними переконаннями мисливсько-риболовецьких обрядів [43, 88]. Це пов'язано з тим, що мисливці, і стародавні землероби, і скотарі представляли велику кількість їжі в образі матері, та, як свідчать зооморфні фігурки натуфа, зокрема, у вигляді самки тварини.

Виявлені жіночі фігурки налічують понад 10 тисяч років до н.е., деякі з них зображені з грудьми замість рук і плечей, інші – підтримують груди [41, 46–50]. Стилізована абстрактна жіноча фігурка з Нетів Агдуд (IX тис. до н.е.) представляє антропоморфну статуетку з виділеними найбільш важливими в релігійному розумінні частинами тіла – грудьми, стегнами й очима [41, 59–61].

У Стародавньому Єрихоні [77, 25], який формувався на агрокультурній системі підживлювання джерелами [17, 45], нечисленна жіноча фігура виявлена в ярмукській і береговій культурах VII–VI тис. до н.е. [43, 17]. На думку дослідниці Єрихону К. Кеньон, фігура з конічною підставкою та руками під грудьми є раннім свідченням ушанування жителями цієї місцевості жіночого божества [17, 50–51].

Найвидатніший французький фахівець ранніх цивілізацій Близького Сходу Жак Ковен вважає, що саме із цього часу починає формуватися стійкий статуетарний тип, який більшість дослідників трактує як образ жіночого божества – Матері-Богині або Великої Богині [41, 144; 78, 83]. Ці знахідки документують зародження культу жіночого божества, що панував на Близькому Сході аж до виникнення чоловічого монотеїзму Ізраїлю [41, 1996; 50, 59–60].

З часом на Близькому Сході виразно виробилася стійка схема статуєток з руками, що підтримують груди, символізуючи родючість [50, 73; 79 73]. Таке масове виробництво дрібної пластики, зазначає В. М. Массон, мало ідеологічне навантаження релігійно-культового характеру та з огляду на землеробський характер суспільного виробництва позначало культу родючості [79, 73].

Крім того, сюжет, зафіксований у скульптурі, що зображає жінку з руками, покладеними на груди або під грудьми, відомий як жест «богині родючості» або, як його іноді називають, жест Анахіт або Астарти [32, 237], був поширений у стародавньому землеробському середовищі на значній території. Він виступає серед знахідок зі стародавніх шарів Малої Азії, так і є сюжетом, відомим по пам'ятниках Фінікії, Єгипту, у межиріччі Білого та Блакитного Нілу, Палестини, Месопотамії, Ассирії. Перегукується з європейською ранньоземлеробською скульптурою, аж до трипільської культури, виявляючи сюжетні подібності, де образ жінки – «богині родючості», представлений у фігурках з покладеними на груди руками, що є певною формою вираження суспільного світогляду [32, 229].

Відзначимо, що в цей час з'являється новий іконографічний канон материнського божества – жінка, яка годує грудьми або тримає дитину біля грудей. Глиняну фігурку матері з дитиною на руках, виявлену на поселенні Бет-Джерах, узбережжя Галілейського моря [80, 224; 76, 332], можна віднести до одного з перших зразків подібного сюжету на Сході.

Археологічні знахідки у вигляді скульптурної фігури вагітної жінки, більш відомої як «Венера з Беєр-Шеви», свідчать, що в добіблейні часи в цій місцевості також шанували божественну матір, семантику якої пов'язували з родючістю [50, 109–110].

У сусідньому зі згадуваним у Біблії селищі Беєр-Шева (Бут. 26: 12–23, с. 26) – Гилаті – виявили інший тип сакральної пластики, жіночої фігурки, що підтримує посудину, яка виконує роль антропоморфної підставки. Особливою рисою цієї статуєтки є малюнок її тіла, на якому зображено дві

вертикальні лінії, що спускаються з очей до грудей, імітуючи сльози [50, 110–111]. Зазначимо, що у світовій міфології символізм молока [63, 39; 27, 180], сліз і навіть місячного очищення богині [43, 103], а пізніше чоловічого семени передавало уособлення вологи.

Ідея родючості в коропластиці часто проявлялася й в антропоморфній формі культових посудин з грудьми. У філістимлян прикладом служить стилізований культовий посуд у вигляді жіночої фігури з Телль Квазіля, через груди якого відбувалося зливання [50, 215-217]. Тим самим явно позначалася ідея подачі вологи через символізм грудей божественної годувальниці. Імовірно, тут показано зв'язок давніх уявлень про родючість і подачу вологи, таку необхідну для вирощування господарських культур і виживання, через груди материнського божества.

Питання зрошення ґрунту завжди гостро стояло в землеробів посушливих регіонів, з чим не тільки була пов'язана господарська діяльність людини, але й тісно були переплетені духовно-культурні погляди давніх суспільств. Передача символізму божества могла виражатися в антропоморфній або зооморфній формах, цьому могли слугувати й спеціальні знаки-символи. Ці знаки являли собою кодові позначення, наповнені ємним смисловим змістом, зрозуміти які, не володіючи спеціальним знанням і ґрунтуючись лише на візуальних асоціаціях, неможливо [29, 157].

Так, на фресках гхассульських пам'яток Палестини відзначено вживання одного з головних символів богині - восьмипроменевої зірки, заповненої поперечними хвилястими лініями [50, 99]. Символічне значення восьмипроменевої зірки є атрибутивним уособленням більшості богинь Стародавнього світу (зірка як передвісниця дощу) [81, 231]. Пізніше в шумерському клинописі вона мала смислове значення «бог», «божество» [72, 97], промовлене як «ан», тобто «вище божество» й водночас «дощове небо», «дощ» [74, 73], де «а» означало «воду» [74, 184]. Ці дані свідчать про формування символу, що виражає божество за допомогою його зв'язку з

дощем, з чим була пов'язана й віра в те, що зірки могли провіщати родючу вологу.

Відомо, що сакральні символи, які трапляються на культових предметах, були першими ідеографічними письменами. Вони послужили подальшому розвитку священних ієрогліфів, подібно до того як зображувалася ідеограма води – хвилястою лінією, пізніше трансформована в єгипетський ієрогліф води «М», «му» [20, 337], для поточної води [74, 184], або кіпрський знак М, залишаючись незмінним з давніх часів епохи палеоліту [20, 343] орнаментом, що передує початковому письму [72, 45].

Переважно палестинське мистецтво бронзового століття представлено фігурками божеств з різних металів: бронзи, золота, срібла, відлитих у відкритих і закритих формах, здебільшого жіночих, як, наприклад, Астарті [50, 176, 201] - годувальниці, богині родючості, у якій поєдналися різні стародавні жіночі божества. Образ мав глибоке коріння в ранньоземлеробських уявленнях про богиню матір, яка дарує родючість і врожай [82, 330]. Також глиняні теракоти представлені різними видами, серед яких – фігурки з руками, що підтримують груди, або з руками, які схрещені перед грудьми чи тримають дитину на руках, пропонуючи божественне молоко [83, 308-309].

Загалом в Ізраїлі та Юдеї археологи ідентифікували більш ніж дві тисячі жіночих статуєток [83, 308]. Спеціаліст у галузі близькосхідної археології Вільям Г. Девер, прихильник точки зору про поділ між народною релігією сільських громад і книжковою релігією еліти [84], відмічав, що зображення богинь пізньої бронзи «скромніші», ніж їх більш ранні зразки, що підкреслюють груди [85, 36; 86, 193; 83, 308], пов'язуючи своє спостереження зі зменшенням розміру грудей фігурок.

Шанування материнського божества було поширене й в іншій частині Сходу. У долині великих річок Тигру і Євфрату на основі натуфійських пам'яток мезоліту розвивалися землеробські культури Месопотамії. До шедеврів первісного мистецтва цього регіону можна віднести посудину

халафської культури з Яримтепе II у вигляді оголеної фігури богині родючості, як показано у додатку іл. 14. Опуклі груди із зафарбованими сосками підтримують руки, а вузька горловина посудини імітує шию божества [88, 251–252]. Таким чином, на наш погляд, ідея, закладена у виконанні культової кераміки у формі богині-посудини, призначеної для ритуального лиття, символізувала приналежність до водної стихії, яка живить, немов мати, своїми божественними грудьми, уособлюючи зрошення ґрунтів, що збільшує їх родючість.

На заході Месопотамії, у Луристані, канон матері з дитиною протримався досить довго й траплявся в знахідках I тисячоліття до н.е. [88, 7–9]. Південь Месопотамії відзначений пам'ятниками убейдійської культури, де на противагу північному канону повних матрон, розвивалася своєрідна іконографія худорлявої богині із широкими плечима та головою рептилії, зображеної з притиснутою до грудей дитиною, що вказує на її функцію відтворення як покровительки родючості [79, 86], чи то зі складеними руками під грудьми [73, 45], представляючи складний синкретичний образ.

Утілення божественної годувальниці у вигляді змії знайшло своє відображення в більш пізніх міфологемах культів богині матері. Так, образ змії в багатьох народів Стародавнього Сходу та Середземномор'я пов'язаний з культом водної стихії. Такий узагальнений образ був притаманний не тільки племенам Стародавнього Сходу, він був поширений і в інших районах, як, наприклад, в Егейському світі, де відомі численні критські богині зі зміями [72, 88], і в Стародавньому Єгипті, де годувальниця напівзім'я-напівжінка Рененутет представляла в іконографії годувальницю, подібно Ісиді [89, с. 211, 378]. У месопотамських релігійних уявленнях простежуємо зв'язок змії із жіночими божествами та в підсумку з культом богині матері [90, 39]. На зв'язок жіночого божества й змії вказує В. І. Саріаніді, що втілює собою прохання про водний достаток того, хто молиться, можливо, дощу, від якого залежали врожаї, а отже, саме життя стародавніх землеробів, висловлюючись повною мірою в давньосхідній

приказці: «де вода, там і життя» [72, 88], імовірно, полягаючи і в складному синкретичному образі змієподібного материнського божества Убейду.

Особливо відзначимо тип убейдійських статуєток, у яких відображена ідея багатогрудості, у вигляді множинних наліпів-грудей на торсі і плечах, іноді із сосками, зазначеними фарбою [43, 57], нерідко в прорізи таких наліпів вставляли зерна сезаму [73, 45]. Порівняльний аналіз статуєток дає змогу знайти спільний контент між скульптурою ранньоземлеробських поселень Середнього Сходу, Малої Азії і Європи [32, 238]. Примітно, що в болгарській мові «зерно» і «сосок жіночих грудей» мають єдину лексему [32, 253]. Також тут можна згадати й мезоамериканських індіанців, у мові яких «кукурудза» й «жіночі груди» теж мали загальну лексему, що виражала ідею харчування, а сама лексема «кукурудза» дослівно мала значення «грудка» [91, 115].

Таким чином, порівняльний аналіз свідчить, що інтерпретація багатогрудості у вигляді наліпів, які зображують груди, або ж у формі зерна, вставленого в тіло фігурок [32, 125–128], має загальний семантичний фундамент, що розкриває суть символізму достатку харчування, особливо підкресленого органами годування, що знаходить аналогії і в міфологічних сюжетах.

З безліччю сосків відома богиня родючості Нісаба (старошумерська Нідаба) у шумерському пантеоні уособлювала безліч хлібів, а велика кількість сосків на ній вказувала на плодючість злаків [43, 63].

Однак відомі зображення наліпів у верхній частині торса не тільки в жіночих, а пізніше навіть у чоловічих убейдійських статуєток, що символізували достаток і багатоплідність, уособлювали ознаки родючості незалежно від статі божества [43, 76].

Культурний обмін відбувався й із сусідніми територіями Середнього Сходу. Так, схожий мотив спостерігаємо в одиничних чоловічих статуєтках харапського стилю, які майже повністю повторюють іконографічний тип

жіночих [92, 73], використовуючи суто жіночі символи – трикутники або напівсферичні наліпи, що імітують груди [72, 105; 29, 161].

Також нерідко й кераміка у формі посудин була оздоблена шишечками – наліпами, аналогічними жіночим теракотам, як показано у додатку іл.8, 9. Антропоморфізація посуду характерна для всіх індоєвропейських народів. Щодо ідейного змісту андронівських орнаментів науковець О. Є. Кузьміна знаходить аналогії в індоіранській міфології. Так, Шатапатха Брахмане, посудина укха, порівнюється з богинею Адіті, яка дає блага людям. Наліпні шишечки на посудині – це соски богині, повні молока, або груди її втілення – корови: «боги, сформувавши укху, цими сосками надоїли собі всі бажання ... укха з чотирма сосками – це корова з чотирма грудьми». Цікаво, що на Памірі до сих пір зберігається орнаментация посудин з наліпними шишечками, які називають «чіча» – груди [24, 70]. Ці факти свідчать про шанування жіночого божества із зооморфними рисами й у скотарських, і в землеробських суспільствах та символізують харчування.

Як й інші ранньоземлеробські цивілізації, які сформувалися уздовж водних артерій, епоха Індостану зароджувалася на основі розселення вздовж русел річок [79, 188] і представлена великим комплексом іконографії богині белуджистанського типу. Художній стиль фігурок Белуджистану, як показано у додатку іл. 42, має характерну особливість - перебільшено круглі очі [79, 184], об'ємні груди, із прикрасами на шії, що часом доходять до сосків [93, 67]. А в деяких культурах, як, наприклад, куллі, прикраси закривають всю частину грудей і нерідко доходять до талії [93, 70].

Іконографія материнського божества продемонстрована також сюжетом з немовлям в обіймах, поширеного в багатьох землеробських народів [93, 55], що свідчить про зв'язок материнських фігурок і культу родючості.

Крім того, наявні знахідки такого типу, як-от: «Зхобська богиня мати» [79, 184] з дитиною на руках; також, як і типова для культури куллі, фігурка з двома немовлятами на руках, що наочно представляє цей символізм [93, 71].

Сюди ж можна віднести, наведену у додатку іл. 40, й фігурку з Мергара, яка зображує матір з немовлям біля лівої груді, через тіло якого справа спускається стрічка хвилястих ліній, що нагадують потік води [94, 61], це свідчить про поєднання в материнському божестві ідеї харчування та водної стихії.

Розселення уздовж долини Інду передувало раніше згаданих харап্পській культурі, що зафіксовано комплексами Джалілпура, Пенджаб, Кот-Діджі, повсюдно супроводжуваними жіночими статуетками [79, 186]. Відзначимо тісний зв'язок образів та іконографії Стародавньої Індії й Середньої Азії [95, 162]. Характерною деталлю харап্পських фігурок, що показано у додатку іл. 41, є довгі наліпні стрічки або гірлянди, які спускаються на груди, хитромудрі зачіски та віялоподібні головні убори [92, 72–73], певною мірою типологічно схожі з наліпними косами-зм'ямами середньоазійських теракот, що символізували водну стихію [90, 39]. Пізніше, вони, безумовно, утілились в образі індоіранських богинь родючості – ведійській Сарасваті й авестійській Ардвісурі Анахиті.

Шанування материнського божества в Середній Азії як покровительки водного зрошення та родючості було тісно пов'язане з розвитком іригації, що впливало на культурно-господарські уявлення суспільства, які супроводжувалися культовою діяльністю. Становлення іригаційного землеробства давало змогу здійснювати багаторазовий полив посівів, забезпечувати стабільні врожаї, тож цей важливий фактор господарського і культурного прогресу [79, 149] сприяв зростанню родючості та забезпеченню великої кількості харчових запасів.

Шанування родючості в образі материнського божества підтверджують численні археологічні знахідки жіночих теракот, виявлені в найрізноманітніших місцях Середньої Азії. Це свідчить про широку популярність цього образу серед народів, що населяли край ще в давнину. І звичайно ж, культ богині родючості, як і культ води [28, 233], не тільки являв собою культ водної

стихії, а й був цілком конкретним уособленням водної магістралі – Амудар’ї [96, 200; 29, 14].

Цю саму концепцію розвивав і знаний фахівець в галузі історії релігійних вірувань народів Середньоазійського регіону Г. П. Снесарєв, вважаючи, що специфічні для Середньої Азії географічні та культурно-господарські умови сприяли тому, що центральне місце в релігійних віруваннях, починаючи з найдавніших часів, посів культ водної стихії. Це проявилось в тому, що універсальне уособлення родючості в образах богинь матерів властиве віруванням більшості народів у Середній Азії, як і в інших районах Стародавнього Сходу, і розвивалося воно в напрямі сакралізації, насамперед, водної стихії. Учений слушно зауважує: «Саме внаслідок того, що в землеробських районах Азії життя залежало передусім від наявності водних джерел і штучного зрошення, могли утвердитися й отримати самостійне значення в розвинених пантеонах образи богинь родючості, які уособлювали водну стихію» [28, 231].

Так, батьківщиною формування потужного культу богині родючості Ардвісури Анахіти вважають хорезмський оазис. Основною функцією цього божества водної стихії було забезпечуючи родючість земель стародавнього Хорезму, протегувати водам єдиного джерела зрошення – повноводної, але дуже важкої для освоєння Амудар’ї. Можливо, не випадково в іконографії цієї богині багато запозичено з образів водних божеств Дворіччя, для якого проблема води стояла досить гостро [97, 192].

Зародження первісного Хорезму на початковому етапі цивілізації відбувалося на піщаних островах величезної давньої дельти Окса (Амудар’ї), у багатій водами Приаральській низині, де мешкали осілі племена первісних рибалок [96, 59]. Один з варіантів етимології топоніма Хорезм – «земля, що годує» [98, 28]: імовірно, Хорезм саме своїми родючими ґрунтами приваблював людину з найдавніших часів.

Для кельтемінарської культури неоліту [98, 28] Джанбас-калу характерні човноподібні посудини й овальні чаші, на одній з яких на

вузькому кінці є два конічні виступи, що нагадують такі ж виступи в деяких антропоморфних посудинах з Тепе-Гіссар, Трої та середньоевропейського неоліту, де вони символізують жіночі груди [96, 64]. Це свідчить про раннє шанування материнського божества жителями хорезмського оазису.

Наступна за нею джейтунівська культура, кераміка якої відзначена популярністю використання орнаменту у вигляді хвилястих смуг, що нагадують струмені води, які спускаються. Вони могли уособлювати «благодатні струмені вод тих річечок, які протікали в їх родових селищах», оскільки «вода була життєво необхідна для полів», від неї залежали врожаї та саме життя стародавніх землеробів» [72, 11].

Археолог В. І. Саріаніді пов'язував струмені, зображені на керамічних посудинах, з магічним змістом – «сприяти постійному достатку води» [72, 12]. Однак не тільки орнаменталістика ритуальних керамічних посудин, стверджує О. В. Горшунова, але й сама їх форма чітко повторює контури жіночої фігури; і це дає підстави вважати, що шанування водної стихії в цій культурі було тісно пов'язане з культом жіночого божества, можливо, ототожненим з водними джерелами [29, 117].

Ще один тип фігури, який траплявся раніше в натуфійській культурі, виявлений у Південно-Східних Каракумах (IV тис. до н.е.): у жінки, яка сидить, замість рук зображені повні, набряклі груди з чорними точками сосків. Її пластика була повністю підпорядкована одній головній ідеї – узагальненому образу материнства [72, 33–34].

У стародавній культурі Середньої Азії добре закарбувалася й месопотамська іконографія, особливо в культурі Південного Туркменістану. Комплекси Намазга й Намазга II переважно презентують великі вагові статуетки, що відтворюють жінок, які сидять; у них важкі, пишні груди, що на деяких зразках замінили й плечі, і руки [79, 148].

Існує думка, що образ матері з немовлям також запозичили місцеві майстри з месопотамської короластики убейдійського часу [92; 43, 75]. На плечах статуеток спостерігаємо спеціальні шишечки-наліпи [72, 48], знайомі

за убейдійськими теракотами. Хоча зрідка, властивий месопотамському канону «багатогрудої», присутній і в теракотах Алтин-депе (додаток іл. 37) і Кара-депе. Фігурки мають циліндричну основу, з важкими підквадратними плечима, прикрашеними шишечками-наліпами, розташованими низько на торсі, на спині та спереду на плечах [93, 23]. Цей самий мотив представлений теракотою з Кара-депе, наведеною у додатку іл. 38 з птахоподібною голівкою й овальними наліпами на плечах і торсі [72, 74].

Відзначимо й багате використання на багатьох фігурках продряпаних знаків, які наносили зазвичай на плечі біля грудей, а також такі як гілки, рослини, дерева, хвилясті лінії, зигзаги, пов'язані з водою, і восьмипроменеві зірки, а також свастики й хрести [92, 37–39; 93, 62], подібно до Анатолії, де хрести вважають і сьогодні символом родючості [77, 116], що загалом є аграрною символікою [92, 38].

Таким чином, умовно-площинний стиль давав можливість замість об'ємно-натуралістичного наносити на пласкі статуетки священні знаки, за допомогою яких у лаконічній формі можна було передати великий обсяг інформації. Система священних знаків, що замінила колишні символи у вигляді наліпних грудей та інших об'ємних символів, повторювала контур і зберігала значення, але при цьому вони вже були настільки умовні та схематичні, що схожість з оригіналом в них побачити складно [29, 153].

Мотив материнства траплявся в більшості середньоазійських комплексів. У межах єдиного статуарного образу представлена іконографія енеолітичного поселення оазису Геоксюр I, у якому виявлено зворушливу за своєю виразністю статуетку матері з немовлям на руках. Ця «геоксюрська мадонна» дбайливо підтримувала свою дитину, мимоволі викликаючи в пам'яті загальновідомий сюжет християнської релігії, сюжет, до якого так часто зверталися великі італійські живописці епохи Ренесансу [92, 19].

Крім дитини, на руках божества могли бути представлені й тварини, як на пам'ятках Геоксюр I [92, 15] або Намазга III [43, 71]. У Намазга I і II на стегнах теракот трапляються зображення тварин, зокрема козлів [77, 148; 43,

69] і котячої породи, що, очевидно, може свідчити про те, що це богиня не тільки рослинного, а й тваринного світу [93, 15].

Іконографічний тип материнського божества з твариною-дитинчам на руках свідчить про її універсальний характер не тільки як годувальниці людей, а й покровительки світу тварин. У цьому сенсі надзвичайно цікава одна статуетка, груди якої оформлені як голови тварин [93, 15].

Однак уже в першій половині III тис. до н.е. статуетки різко зменшилися в розмірах і втратили головну рису, ознаку жіночої статі – груди [72, 48]. Разом з тим, згасання даної культури спостерігається одночасно з відходом на захід річки Теджен, яка забезпечувала родючість цим місцям [72, 61]. Така сама ситуація сталася й із землеробським центром Алтин-депе, який опустів; пам'ятники його виявляють велику кількість теракот материнського божества, пов'язаного з культом родючості та водної стихії.

Найімовірніше, жителі самі покинули свої будинки, оскільки за 2500 років посиленої експлуатації ґрунтів давніми землеробами цілком могли настати незворотні явища, які спричинили занепад і запустіння цього міського центру. Його населення разом з іншими племенами Прикопетдазької смуги, судячи з усього, освоїло Келлелійський оазис, а інша частина пішла далі на схід, розселившись по середній течії Амудар'ї [99].

На особливу увагу заслуговує унікальна постать, яка малює новий іконографічний образ, у вигляді вагітної жінки, проте на противагу всім іншим статуеткам, її груди зображені худорлявими, звислими, при цьому між ними продряпано вертикальні смуги [92, 22]. Типологічні інновації, швидше за все, були стимульовані новими ідеологічними установками [79, 167]. Можливо, у новому каноні материнського божества з її худорлявими грудьми було відображено зношені водні та земельні ресурси, відповідно, виснажені ґрунти та зменшені запаси харчів.

Основний іконографічний канон материнського божества Алтин-депе являє собою сплюснені стилізовані фігурки в положенні сидячи, із загостреними конічними грудьми, що стирчать, та об'ємними зачісками,

спереду у вигляді двох хвилястих локонів, деякі фахівці визначають їх як коси-змій [72, 31], що спускаються до грудей [100, 213].

На особливо ретельно виліплених зразках по обидві сторони голови на рівні очей чітко видно невеликі голівки змій, які ніби стоять на хвості, оточують шию і голову теракоти [79, 166]. Значення змій як атрибуту культу Богині Матері не змінне: у ній втілено не лише універсальну ідею родючості, а й водну стихію [90, 37].

Інша фігурка примітна зображенням на стегні змій, що повзе. Мотив змій безпосередньо пов'язували з водною стихією: це був не просто образ плодоносної богині матері, а узагальнений символ, що втілював у собі всі земні та підземні сили [72, 88]. У будь-якому випадку ці теракоти як принципово нове культурне явище є характерною ознакою культурного комплексу Алтин-депе [79, 166].

Виявлені теракоти в руїнах будинків або гробницях «кварталу знаті» свідчать про відмінності в культурах багатіїв і простого населення. Так, жіночі статуетки еліти більш витончені й ретельно виконані порівняно з фігурками з інших частин поселення. Про значні ідеологічні зрушення свідчить зміна стилю теракот, що відтворювали жіноче божество. На зміну об'ємному моделюванню, характерному загалом для пори енеоліту, приходять умовно-площинний стиль, відбувається трансформація естетичних канонів, зумовлених змінами в соціальному середовищі [79, 170–172].

У цей час у гліптиці з'явилися фігури воїнів і чоловічі фігурки, які за виконанням майже нічим не відрізнялися від жіночих: були з грудьми-наліпами, повторюючи жіночий канон. Така важлива особливість наявна й у месопотамських, і хараппських теракотах.

А найбільш популярні до кінця III тисячоліття до н.е. оголені жіночі фігурки, які стоять, підтримуючи руками груди, – жест вельми характерний для месопотамської коропластики, а в Передній Азії відомий мало не з VII тисячоліття до н.е., у середині II тисячоліття до н.е., такі фігурки тимчасово зникають і

з'являються вже в античні часи, однак їх появу пов'язують з новою релігією – зороастризмом.

Таким чином, шанування материнського божества в різних його іпостасях міцно протрималося в Середній Азії, що є показником надзвичайної стійкості цього образу в народній ідеології та міфотворчості [101, 140].

Сполучною ланкою Сходу і Європи, звичайно ж, є територія Малої Азії. Виявлені матеріали Стародавньої Анатолії пов'язані з натувфійською культурою, культурами Сирії та Палестини. Сенсаційним стало відкриття на малоазійських теренах у середині ХХ століття археологом Дж. Меллартом неолітичних комплексів Хаджілар, представлені у додатку іл. 23 – 26, і Чатал Хююк, що дали нові відомості про ідеологічні погляди суспільства, яке шанувало материнське божество. У стилістичному плані в розписі Чатал Хююк поєднано давні традиції пори верхнього палеоліту, мезоліту й нові прийоми [102; 103].

Основним мотивом статуєток неолітичного Чатал Хююк, як наведено у додатку іл. 22, було зображення переважно богині в трьох іпостасях: у вигляді молодої жінки, матері, що дає життя, і старої жінки, які часто перебувають разом з леопардами – священними тваринами богині [77, 89]. Універсальним зображенням також є образ материнського божества з дитиною на руках [77, 91], а іноді рельєфами підкреслювалося, що вона дає життя бичачій і баранячій голові [79, 39].

Той самий змішаний мотив матері й тварини було відображено й у фігурках сусіднього храмового комплексу шанування божественної матері Хаджіларі, де богиня стоїть з дитинчам леопарда [77, 99; 103,108] біля грудей, а в деяких випадках богиню взагалі могли замінити зображенням леопардів [77, 93]. Верхні частини всіх фігурок, за винятком зразків з дітьми і дитинчатами леопарда, що говорить про близьку семантику образів, одноманітно представлені в позі підтримування руками невеликих грудей [43, 29].

У Чатал Хююку фігурки переважно виконані з мармуру, вапняку та глини. Груді часто виліплені з поглибленими сосками, а також відображені в позі, у якій руки тримають на великих висячих грудях. Кам'яні й теракотові статуетки зображували оголених жінок, це було зумовлено тим, що в давніх культурах чи не найголовніше місце посідало жіноче божество.

На думку О. В. Антонової, неолітичні «майстри», які виготовляли статуетки, ставили перед собою завдання передати «родові», а не індивідуальні риси, тому образи реальних жінок не знаходили прямого відображення в пластиці, хоча окремі, властиві їм риси й утілено в скульптурних зображеннях [43, 29].

Найбільш яскраво вираженим прикладом символізму материнства є прикраси стін святилищ Чатал Хююка, що наведено у додатку іл. 21, рельєфи у вигляді одиночних, парних і множинних зліпків жіночих грудей, часто зображених поруч з рогами [102, 111–126] і букраніями; їх символічне поєднання, на думку Дж. Меллаарта, було символом життя [77, 92].

Усередині ретельно виліплених рельєфів грудей перебували нижня щелепа дикого кабана, череп лисиць, ласок або грифа, дзьоб якого виступав з відкритих червоно-декорованих сосків [102, 54]. З інших грудей стирчали зуби і череп лисиці [102, 106].

Дослідниця О. В. Антонова передбачала, що черепи слугували каркасом і не мали сакрального призначення [43, 81]. Водночас, на думку М. Гімбутас, рельєфні зображення жіночих грудей символізували життя та регенерацію, закриваючи собою символи смерті - черепи грифів і нижні щелепи кабанів [20, 280].

Дж. Меллаарт, ґрунтуючись на інтерпретації зображень, припускав, що західна стіна відносилася до символізму народження, а східна й північна - до смерті, на якій і розташовувались зліпки грудей, биків і грифів, що, мабуть, представляло ідею харчування в ім'я відродження після смерті.

Жак Ковен висунув гіпотезу, що глиняні груди на стінах Чатал Хююк були символами харчування та смерті [41, 51]. Так, «живильні груди для

стражденного, з певної точки зору, парадоксально зрошують життя», у певному сенсі перебуваючи близько до великих історичних релігій [41, 104]. Подібний погляд, де страждання виражалось в жадобі до вологи, було особливо поширене в зонах, які перебували під загрозою спеки й посухи, таких як Анатолія, Месопотамія, Сирія, Палестина і Єгипет. І навпаки, вважалося, що реінкарнація можлива саме через вологу [74, 192].

Символізм грудей у концепті материнства знайшов відображення в міфології давнини, яка представляла «груди символом перенасичення, усього, що природним чином пов'язано з поняттям про жіночі (материнські) груди» [43, 81], звеличуючи не саму жінку, а лише її якості материнства, що супроводжуються функцією годування й водночас переносяться на природні процеси.

Хаджилару, як і багатьом іншим пам'яткам Сходу і Європи, більш ніж Чатал Хююку притаманні антропоморфні посудини ритуального характеру у вигляді фігури богині, яка сидить, зона грудей якої розписана вертикальними хвилястими лініями [103, 111], що є продовженням загальної ідеї напування вологою.

Однак уже в шарах загиблого при пожежі Хаджиларі II статуетки представлені більшого розміру і, що важливо, більш невідомі зображення богині з дитиною або тваринами. У самих же статуетках вже намічається сувора схематизація в поєднанні з різьбленим орнаментом [77, 105], що свідчить про можливе переривання традицій.

Таким чином дослідження іконографії материнського божества Стародавнього Сходу від неоліту до бронзи, дало змогу дійти висновку, що культ материнського божества був пов'язаний з аграрними культурами та представляє культуру перших землеробських цивілізацій. Похідним складником материнського образу є значення родючості, поширеність якого була однією з вражаючих ідеологічних інновацій ранньоземлеробської епохи.

Висновки до розділу 2

В іконографії палеоліту як первісному об'єкті сакралізації спостерігаємо втілення як цілісного образу материнського божества, так і його окремих частин, особливо одних лише грудей. Поряд із цим наявне й заміщення образу повногрудої богині чашоподібними та V-подібними знаками, а також меандровими візерунками й «макаронами», які пов'язують з водною стихією. На основі аналізу археологічних матеріалів виявлено нерозривний зв'язок культу материнського божества з культом харчування та водною стихією, а саме шануванням водних джерел, що безпосередньо впливали на родючість землі, і були привабливими для мисливців та збирачів палеоліту, а тому навколо водних артерій формувалися палеолітичні стоянки.

На цій підставі можна зробити висновок про існування двох вихідних точок формування образу материнського божества в аспекті годувальниці: перша – зумовлена людським підсвідомим буттям, а саме харчуванням самонаповнюваними грудьми матері, що в давні часи могло доходити до зрілого віку дитини, і імовірно у вимушені періоди голоду могли годуватися й у більш пізньому віці, а друга – спричинена зближенням символічної асоціації водних джерел, що наділяють людину живиносною водою і харчуванням, з антропоморфним всеосяжним образом матері-годувальниці, груди якої є невичерпним джерелом, що дає харчування і, відповідно, життя. Таким чином, відображення ідейного концепту божественної годувальниці в палеолітичному мистецтві має в основі ідею джерела життя, виявленому в образі грудей богині матері.

Якщо в палеоліті акцентували на грудях як на джерелі живлення, то в неоліті також наголошують на процесі отримання харчування із цього джерела. У період неоліту й бронзи образ богині-годувальниці пов'язаний з міфологічними уявленнями стародавніх землеробів про світоустрій і їх місце в ньому, а також першооснову життя всього живого на землі. Пряма залежність родючості землі від наявності води асоціативно пов'язана

з материнським началом жіночого божества, що дає життя й харчування. У цьому сенсі зображення грудей матері пов'язане із символізмом зрошення ґрунтів, втілене стимулюванням врожаю через свої джерела, тобто груди. Такий світоглядний контент відображений в іконографії материнського божества, у якому символічно уособлено животворну значущість матері, яка годує життя.

Загалом іконографії материнського божества Європи та Сходу характерний канон «голих богинь», руки яких підтримують груди, пропонуючи харчування. Він проходить через усю історію стародавніх східних цивілізацій. Поява й поширення нового іконографічного канону - материнського божества з дитиною на руках, відображає концепт родючості та водної стихії, який найбільш повно висловлено в сюжеті божественної годувальниці.

На основі стародавніх поглядів, пов'язаних з харчуванням людини, родючістю та живильною водною стихією, утвердився світоглядний концепт культу божественної матері, який складався в образі божественної годувальниці. Особливу увагу в іконографії приділяли грудям материнського божества, що уособлювали не тільки джерело великої кількості їжі, але й вологи, утілившись як в антропоморфних фігурах божества та сакральних сценах харчування дитини молоком матері, так і в кераміці та ритуальному посуду з антропоморфними елементами материнських грудей.

Список використаних джерел до розділу 2

1. Харарі Ю. Н. Homo deus. За лаштунками майбутнього. Київ : Форс Україна, 2018. 512 с.
2. Сойкина Н. Ю. Живопись эпохи палеолита в системе культурных ценностей Евразии : автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.06 "Археология". URL: <http://kzdocs.docdat.com/docs/index-8175.html>

3. Абрамова З. А. Древнейший образ человека : каталог по материалам палеолитического искусства Европы. Санкт-Петербург : Петербургское востоковедение, 2010. 304 с.
4. Кабо В. Круг и крест: размышления этнолога о первобытной духовности. Канберра : Алчеринга, 2002. 232 с.
5. Шер А. Я. К вопросу об истоках первобытного искусства // Проблемы изучения наскальных изображений в СССР. Москва : Наука, 1990. 240 с.
6. Рейнак С. Аполлон. Всеобщая история пластических искусств : лекции, читанные в Высшей школе при Лувре. Москва : Современные проблемы, 1924. 311 с.: ил.
7. Стоян С. П. Символы в образотворчому мистецтві первісності: філософсько-культурологічний аналіз // Культура і сучасність. 2013. № 1. С. 16–21.
8. Leroi-Gourhan André. Les religions de la préhistoire. Edité par PUF, Paris. 1964. 154 p.
9. Яценко С. А. Искусство у порога иного мира // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. 2017. № 10. С. 269–279.
10. Золотарев А. М. Пережитки тотемизма у народов Сибири. Ленинград : Изд-во Института народов Севера ЦИК СССР, 1934. 52 с.
11. Хайтун Д. Е. Тотемизм, его сущность и происхождение. Сталинабад, 1958. 151 с.
12. Столяр А. Д. Происхождение изобразительного искусства. Москва : Искусство, 1985. 268 с.
13. Ефименко П. П. Первобытное общество : очерки по истории палеолитического времени. Изд. 3-е, перераб. и доп.. Киев : Изд-во АН УССР, 1953. 664 с.
14. Яффе Аниэла. Символы в изобразительном искусстве // Юнг Карл Густав. Человек и его символы / пер. И. Н. Сиренко, С. Н. Сиренко, Н. А. Сиренко. Москва : Медков С. Б.; Серебряные нити, 2006. С. 238–286.

15. Токарев С. А. Ранние формы религии. Москва : Политиздат, 1990. 622 с.
16. Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь / пер. с англ. М. К. Рыклина. Москва : КоЛибри; Азбука-Аттикус, 2018. 976 с.
17. Kenyon K. M. *Archaeology in the Holy Land*. Frederick A. Praeger, NY. 1960. 326 p.
18. Дэвлет Е. Г. Альтамира. У истоков искусства. Москва : Алетейя, 2004. 280 с.
19. Bulanda E. *Kult bogini-matki w kulturach prehistorii i etnologii, a cześć Matki Bożej w Chrzescijaństwie*. Lublin. Towarzystwo Naukowe K.U.L., 1947. 24 p.
20. Гимбутас М. Цивилизация Великой Богини: мир Древней Европы. Москва : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2006. 572 с.
21. Przyluski Jean. *La grande deesse. Introduction a l'étude comparative des religions*. Paris: Éditions Payot, 1950. 219 p.
22. Мень А., протоиерей. История религии: в поисках Пути, Истины и Жизни. Т. 2: Магизм и единобожие. Москва : Слово, 1991. 357 с.
23. Absolon K. *The Diluvial Anthropomorphic Statuettes and Drawings, Especially the So-Called Venus Statuettes, Discovered in Moravia: A Comparative Study*. Artibus Asiae Publishers. Museum Rietberg Zurich. Vol. 12, № 3 (1949). P. 201–220.
24. Кузьмина Е. Е. Древнейшие скотоводы от Урала до Тянь-Шаня. Фрунзе : Илим, 1986. 133 с.
25. Скриленко А. Труды двенадцатого археологического съезда в Харькове 1902 г. Т. I. Москва : Товарищество типографии А. И. Мамонтова, 1905. 755 с.
26. Окладников А. П. Палеолитическая статуэтка из Бурети // Палеолит и неолит СССР : материалы и исследования по археологии СССР / под ред. П. П. Ефименко. № 2. Москва, Ленинград : Изд. АН СССР, ИИМК им. Н. Я. Марра, 1940. С. 104–108.

27. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. 3-е изд. Москва : Академический проект; Культура, 2015. 640 с.
28. Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. Москва : Наука, 1969. 337 с.
29. Горшунова О. В. Женское божество в системе религиозно-мировоззренческих представлений народов Средней Азии : дис. докт. истор. наук. Москва : Институт этнологии и антропологии РАН, 2007. 372 с.
30. Berrouet Florian, Hurel Alexandre. Femmes: naissance de l'homme. Icones de la prehistoire. Editions Quai des Brunes, 2018. Noisy-le-Sec. 103 p.
31. Окладников А. П. Неолит и бронзовый век Прибайкалья: историко-археологическое исследование // Материалы и исследования по археологии СССР. № 18. Ч. I–II. Москва, Ленинград : Изд-во АН СССР, 1950. 412 с.
32. Бибииков С. Н. Раннетрипольское поселение Лука-Врублевская на Днестре. К истории ранних земледельческо-скотоводческих племен на Юго-Востоке Европы // Материалы и исследования по археологии СССР. № 38. Москва, Ленинград : Изд-во АН СССР, 1953. 460 с.: ил.
33. Delporte Henri. L'image de la femme dans l'art préhistorique. Paris Picard. Paris: 1979. 320 p.
34. White Randall. The Women of Brassempouy: A Century of Research and Interpretation. Journal of Archaeological Method and Theory, Vol. 13, No. 4, December, 2006.
35. Conard N. J. , Wolf S. Der Hohle Fels bei Schelklingen - Ursprungsort für Kunst und Musik. Druck&Medien Zipperlen, Dornstadt. Ulm 2014.
36. Conard N. J. , Malina M., Verept T.. Archäologische Ausgrabungen in Baden-Württemberg 2008. Krause, Dirk L.; Landesamt für Denkmalpflege im Regierungspräsidium Stuttgart. Theiss, Konrad, 25.06.2009. 2009. 304 p.
37. Gimbutas Marija. The civilization of the goddess: The World of Old Europe. Harper Collins. New York. 1991. 529 p.
38. Спицын А. Русский палеолит. Записки отд. рус. и слав. Археол. об-ва. Т. XI. Петроград : Типография М. А. Александрова, 1915. 230 с.

39. Дюпюи Д. Скульптурные изображения из известняка восточногреческой стоянки Костенки-1: тематика и функциональное назначение // Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. URL: <http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/05/978-5-88431-267-8>. МАЭ РАН. 118-288.
40. Плетнева Г. С. Первобытное искусство в собрании Эрмитажа. Ленинград : Изд-во Гос. Эрмитажа, 1963. 68 с.
41. Cauvin Jacques. Naissance des divinités naissance de l'agriculture. Paris. CNRS editions, 1997. 310 p.
42. James E.O. The cult of the Mother-Goddess. New York. Barnes&Noble Books, 1994. 300 p.
43. Антонова Е. В. Антропоморфная скульптура древних земледельцев Передней и Средней Азии. Москва : Наука, 1977. 229 с.
44. Богаевский Б. Крит и Микены. (Эгейская культура). Москва, Ленинград : Всемирная литература. МСМХХIV. 252 с.
45. Przulski Jean. II Die Mutter - Göttin als Verbindung zwischen den Local - Göttern und dem Universal - Gott. // Eranos-Jahrbuch, 1938; Vorträge über Gestalt und Kult der "Grossen Mutter". Zürich. Rhein-Verlag, 1939. 491 p.
46. Рыбаков Б. А. Космогония и мифология земледельцев энеолита // Советская археология. 1965. № 1. С. 24–47.
47. Рыбаков Б. А. Космогония и мифология земледельцев энеолита II // Советская археология. 1965. № 2. С. 13–33.
48. Немировский А. И. Идеология и культура раннего Рима. Воронеж : Изд-во Воронежского университета, 1964. 226 с.
49. Evans Arthur. The Palace of Minos. The neolithic and early and middle Minoan ages. Vol.1. London.: Micmillan and Co. Limited., 1921. 721 p.
50. Мерперт Н. Очерки археологии библейских стран. Москва : Библейско-богословский институт святого Апостола Андрея, 2000. 331 с.: ил.
51. Mellaart James. Earliest Civilizations of the Near East. Thames & Hudson lmtd. London, 1965. 143 p.

52. Dumitrescu Vladimir. L'art neolithique en Roumanie. Editions Meridiane. Bucarest, 1968. 116 p., ill.

53. Штерн Э. Р. Доисторическая греческая культура на юге России // Труды XIII Археологического съезда в Екатеринославле. Т. 1. Москва, 1907. 440 с.

54. Price Theodora Hadzisteliou. Kourotrophos: Gods and Representations of the Greek Nursing Deities. Published by E.J. Brill, Leiden, The Netherlands, 1978. 240 p.

55. Budin, Stephanie Lynn. Images of Woman and Child from the Bronze Age: Reconsidering Fertility, Maternity, and Gender in the Ancient World. Cambridge University Press, New York. 2014. 382 p.

56. Majewski K. Plastyka terrakotowa kultury ceramiki malowanej w zbiorach Lwowskich. Swiatowit 17, 63-88. Warszawa 1936–1937.

57. Evans Arthur. The Palace of Minos. Knoss. Vol.2. Part 2. London.: Micmillan and Co., Limited, 1928. 844 p.

58. Evans Arthur. The Palace of Minos. Knoss. Vol. 4. Part 1. London.: Micmillan and Co., Limited. 1935. 377 p.

59. Evans Arthur. The Palace of Minos. Knoss. Vol.3. London.: Micmillan and Co., Limited. 1930. 515 p.

60. Picard Ch. Eranos-Jahrbuch 1938: Vorträge über Gestalt und Kult der "Grossen Mutter" 1938. Zürich. Rhein-Verlag, 1939. 491 p.

61. Болсуновский К. В. Символ змия в трипольской культуре. Мифологический этюд. Киев : Тип-я Гирича, 1905. 13 с.

62. Титов В. С. Неолит Греции. Периодизация и хронология. Москва : Наука, 1969. 256 с.

63. Gimbutas Marija. The Language of the Goddess. NY.: Thames & Hudson, 2006. 388 p.

64. Кобылина М. М. Терракотовые статуэтки Пантикапея и Фанагории. Москва : Изд-во Академии Наук СССР, 1961. 181 с.

65. Gimbutas Marija. The Goddesses and Gods of old Europe. 6500-3500 BC. Myths and cultsimages. University of California press. Batekley, Los Angeles : 2007. 304 p.
66. Радунчева А. Доисторическое искусство в Болгарии. Пятое – второе тысячелетие до н.э. / пер. В. Протопопова. София : София пресс, 2015. 136 с.
67. Бузескул В. П. Краткое введение в историю Греции. Лекции проф. В. Бузескула. Харьков, 1910. 255 с.
68. Бибииков С. Н. Культовые женские изображения раннеземледельческих племен Юго-Восточной Европы // Советская археология. XV. Москва, Ленинград : Изд-во Академии наук, 1951. 348 с.
69. Бурдо Н. Б. Сакральний світ Трипільської цивілізації. Київ : Наш час, 2008. 296 с.; Бурдо Н. Б. Реалистическая пластика Триполья-Кукутень: систематизация, типология, интерпретация // Stratum plus. Археология и культурная антропология. 2. Кишинев. 2010. 316 с.
70. Majewski K. Studia nad kultura Trypilska. Archeologia, т. I. Wrozlaw, 1947, 19-50 p.
71. Monah D. Plastica antropomorfa culturii Cucuteni-Tripolie. Muzeul de Istorie Piatra-Neamf. Iasi, 1997. 520 p.
72. Сарияниди В. И. Тайны исчезнувшего искусства Каракумов. Москва : Наука, 1967. 108 с.
73. Афанасьева В., Луконин В., Померанцева Н. Искусство Древнего Востока. Москва : Искусство, 1976. 376 с.
74. Элиаде Мирча. Очерки сравнительного религиоведения. Москва : Ладомир, 1999. 488 с.
75. Сумцов Н. Ф. Символика славянских обрядов. Москва : Восточная литература, 1996. 296 с.
76. Anati E. Palestine Before the Hebrews; a History, From the Earliest Arrival of Man to the Conquest of Canaan. Alfred A. Knopf. NY. 1963. 453 p.
77. Мелларт Дж. Древнейшие цивилизации ближнего Востока / пер. с англ. и коммен. Е. В. Антоновой. Москва : Наука, 1982. 149 с.

78. Корниенко Т. В. Концепция «революции символов» Жака Ковена двадцать лет спустя // Вестник Воронежского государственного педагогического университета. 2015. № 1. С. 140 (Серия: История. Политология. Социология).

79. Массон В. М. О культе женского божества у анауских племен // Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института археологии АН СССР. Вып. 73. М. 1959.

80. Анати Э. Палестина до древних евреев. Москва : Центрполиграф, 2007. 368 с.

81. Гордон С. Ханаанейская мифология. Мифология древнего мира / пер. с англ. В. А. Якобсона ; предисл. И. М. Дьяконова. Москва : Наука, 1977. 456 с.

82. Беляев Л. Я., Мерперт Н. Я. От Библейских древностей к христианским: очерки археологии эпохи формирования иудаизма и христианства. Москва : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. 392 с.

83. Hess Richard S. Israelite Religions: An Archaeological and Biblical Survey. Baker Academic. Ada, 2007. 432 p.

84. Dever William G. Did God Have a Wife. Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel. Published by William B. Eerdmans Publishing Company. Grand Rapids, Michigan/ Cambridge UK, 2005. 330 p.

85. Dever William G. Is the Bible right after All? BAR Interviews William Dever. Washington. Biblical Archaeology Review, 1996. 22 (5): 30-37, 74-77 p.

86. Dever William G. What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It?: What Archaeology Can Tell Us about the Reality of Ancient Israel. Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 2001. 326 p.

87. Мунчаев Р. М., Мерперт Н. Я. Раннеземледельческие поселения Северной Месопотамии. Исследования советской экспедиции в Ираке АН СССР. Москва : Наука, 1981. 320 с.: ил.

88. Ackerman Ph. The First Goddesses. The Persian Exhibition New York, 1940. The Iranian Institute of America. 16 p.

89. Рубинштейн Р. И. Рененутет. Мифы народов мира. Москва : Советская энциклопедия, 1988. Т. 2. 719 с.: ил.

90. Кожин П. М., Сарианиди В. И. Змея в культовой символике анауских племён // История, археология и этнография Средней Азии. К 60-летию со дня рождения члена-корреспондента АН СССР, доктора исторических наук, профессора С. П. Толстова. Москва : Наука, 1968. С. 35–41.

91. Кнорозов Ю. В. Письменность индейцев майя. Москва, Ленинград : Изд. Академии Наук СССР, 1963. 660 с.

92. Массон В. М., Сарианиди В. И. Среднеазиатская терракота эпохи бронзы: опыт классификации и интерпретации. Москва : Наука, 1973. 202с.

93. Массон В. М., Сарианиди В. И. Каракумы: заря цивилизации. Москва : Наука, 1972. 163 с.

94. Бонгард-Левин Г., Грантовский Э. От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и история. 2-е изд., доп. и испр. Москва : Мысль, 1983. 206 с.: ил.

95. Негматов Н. Н. Божественный и демонический пантеон Уструшаны и их индоиранские параллели // Древние культуры Средней Азии и Индии / под ред. В. М. Массона. Ленинград : Наука, 1984. 186 с.

96. Толстов С. П. Древний Хорезм: опыт историко-археологического исследования. Москва : Издание МГУ, 1948. 440 с.

97. Воробьева М. Г. Хорезмийские терракоты // Культура и искусство древнего Хорезма. Москва : Наука, Главная редакция восточной литературы, 1981. 270 с.

98. Рапопорт Ю. А. Краткий очерк истории Хорезма в древности // Приаралье в древности и средневековье. Москва : Восточная литература, 1998. 217 с.

99. Официальная страница Посольства Туркменистана в Украине. URL: <https://ukraine.tmembassy.gov.tm/ru/news/9056>

100. Ганялин А. Ф. Раскопки 1959–1961 гг. на Алтын-Тепе. Москва : Наука, 1967. 320 с.

101. Пугаченкова Г. А. Маргианская богиня. (Из работ Южно-Туркменистанской археологической комплексной экспедиции). Москва, Ленинград : Изд-во Академии наук СССР // Советская археология, 1959. № 29–30. 407 с.

102. Mellart James. Çatal Hüyük. A neolithic town in Anatolia. New York. Times&Hudson, 1967. 232 p.

103. Mellaart James. The Neolithic of the Near East. New York. London. Charles scribner's sons, 1975. 300 p.

РОЗДІЛ 3
СЕМАНТИКА ВОДНОЇ СТИХІЇ
В РЕЛІГІЙНО-МІФОЛОГІЧНІЙ КОНЦЕПЦІЇ
МАТЕРИНСЬКОГО БОЖЕСТВА

3.1. Відображення водної стихії у культурі материнського божества народів Середньої Азії та Іранського нагір'я

Детальний аналіз іконографії материнського божества ранніх культур Середньої Азії й Іранського нагір'я, частково представленої у додатку іл. 15; 31; 35; 43; 44, дав змогу визначити, що материнське божество було пов'язане із символізмом харчування, достатку та родючості, а також з водною стихією. У сукупності їх значення формують релігійно-міфологічну концепцію подачі вологи, необхідної для життєдіяльності людей. Особливий розвиток ця концепція отримала в землеробських суспільствах, у яких потреба зволоження ґрунтів була запорукою отримання врожаю, а отже, добробуту.

На території Іранського нагір'я обожнювання води, річок і водойм як сакральних явищ в образі богинь, яким поклонялися й здійснювали узливання, сходило до архаїчних культів, які сягали ще епохи кам'яного віку. Пояснити це можна тим, що вода робила життя в степах можливою. Такі погляди, імовірно, пов'язані з тим, що до V тисячоліття до н.е. через нестачу дощів степи були безплідною пустелею [1, 10]. Погляди на материнське божество як до подательки харчування й родючості через вологу підкріплені великим обсягом матеріальних свідчень, утілених у жіночих теракотах з

повними грудьми, з дітьми на руках біля грудей, що підкреслює функцію годувальниць.

Археологічні дослідження свідчать про те, що схожий культ материнського божества, крім Іранського нагір'я, розвивався й у Середній Азії ще в епоху первісності. Найдавніші осіло-землеробські культури регіону були найтіснішим чином пов'язані з неолітичними культурами Передньої та Малої Азії, де особливо був розвинений культ жіночого божества родючості [2, 17].

Як показали дослідження В. І. Саріаніді та П. М. Кожина, «зв'язок фігурок, що зображують Богиню Мати з водою, пов'язаний зі збільшенням і розподілом водних ресурсів, підтверджується знахідкою жіночої статуетки в одному з каналів, що оточують Геоксюр» [3, 37]. Уособлюючи родючість, божество в Середній Азії, зазначають автори, пов'язували з моліннями про дарування рясних дощів, про збільшення потужності водних потоків, часткове висихання яких на цій території у період, у якому розглядалася сцена, простежується за археологічними та палеокліматичними даними.

Традиція виготовлення жіночих статуєток Середньої Азії дожила до порівняно пізнього часу, і, мабуть, різні культу жіночого божества землеробсько-скотарських племен пори енеоліту та бронзового століття послужили основою, на якій сформувався образ Анахіти - богині небесних вод і родючості, покровительки худоби. З часів розкопок Г. В. Григор'єва на Талі-Барзу археологи схильні бачити образ Анахіти в теракотових жіночих статуєтках, які знаходять у Согді, Хорезмі, Маргіані та Бактрії [4, 8].

Безсумнівно, сюди слід віднести й голі жіночі статуєтки із Джанбас-калі, що містять риси, характерні для зображень богині родючості як стародавнього, так й античного світу. Аналіз їх зображень свідчить про виняткове місце, яке посіла Анахіта в хорезмійському пантеоні [5, 200–201].

Численні археологічні знахідки зображень Анахіти, що показано у додатку іл. 13, переважно в теракотовій гліптиці, зроблені в різних місцях Середньої Азії, свідчать про широку популярність цього образу серед

народів, які населяли край ще в давнину. І звичайно ж, культ Анахіти, як і культ води загалом, починаючи із початкових стадій його розвитку, не міг не залишити відбиток у пережиткових віруваннях сучасних народів Середньої Азії [6, 233].

Таким чином, формування образу Ардвісури Анахіти в ранньоземлеробських і пастуших суспільствах відбувалося на базі архаїчних поглядів на материнське божество як на подательку харчування через вологу, яка сприяє отриманню врожаю, множенню худоби, а отже, достатку. Крім того, божество являло собою не тільки водну стихію, а в Середній Азії й цілком конкретне уособлення водної артерії.

Характеризуючи особливості культу жіночого божества Середньої Азії, С. П. Толстов виділяє головну його характеристику - найтісніший зв'язок жіночого сакрального образу з водною стихією, пояснюючи це специфічними географічними й культурно-господарськими умовами - величезною значимістю водних ресурсів у регіоні, де основою економіки є поливне землеробство. Дослідник висловив припущення про те, що батьківщиною образу богині вод Ардвісури Анахіти, представленої в «Авесті» у вигляді стрімкої, повноводної річки, є Хорезм. Сама богиня уособлює собою велику водну магістраль Середньої Азії – давній Окс або Амудар'ю [2, 14].

Перші спроби віднести божество водної стихії до річки Амудар'ї були відзначені ще в ХІХ столітті [7, 174]. Довго зберігався в середньовічному Хорезмі культ річок Окса-Вакша, а також величезна роль Амудар'ї в господарському житті дає змогу припускати, що Хорезм, як і Бактри на верхньому Оксі, був найважливішим центром культу богині вод загалом і богині вод Амудар'ї особливо [5, 200]. О. А. Гундогдієв вказував на те, що коріння цієї богині сягають давньотюркського культу матері-води, відповідно до значення «Аму» – «мати», яке перейшло в назву головної річки Аму -Дар'ї, дослівно «матері води» [15, 20].

Цю саму концепцію розвивав і Г. П. Снесарєв, вважаючи, що специфічні для Середньої Азії географічні та культурно-господарські умови

сприяли тому, що центральне місце в релігійних віруваннях, починаючи з найдавніших часів, посів культ водної стихії. Це проявилось в тому, що універсальне уособлення родючості в образах богинь-матерів, властиве віруванням більшості народів, у Середній Азії, як і в деяких інших районах Стародавнього Сходу, розвивалося по лінії сакралізації насамперед водної стихії. Саме внаслідок того, що в землеробських районах Азії життя залежало передусім від наявності водних джерел і штучного зрошення, могли ствердитися й отримати самостійне значення в розвинених пантеонах образи богинь родючості, які уособлювали водну стихію [6, 231]. Таким шляхом у міру розвитку й ускладнення землеробської культури та іригації в Середній і Передній Азії відбувалося поступове оформлення образу материнського божества, відомого в давніх джерелах під ім'ям Ардвісури Анахіти [6, 231–232].

М. Г. Воробйова, пов'язувала період зростання ролі водного божества Анахіти в середовищі середньоазійського населення з капітальною перебудовою іригаційної системи та перенесенням голів каналів безпосередньо на Амудар'ю [8, 192].

Також є відомості, що культ Анахіти конкурував з іншим однотипним культом богині родючості Аші. Перша – була пов'язана з мітраїчним кругом і шануванням у середовищі арійців і маргіанців, які проживали вздовж Амудар'ї, а друга – була поширена серед туранців, що мешкали на Сирдар'ї [9, 139], представляючи єдину концепцію шанування річок, що забезпечували родючість.

За свідченням Ш. де Бросса, жителі Самарканда вклонялися річці Согд [91], що обумовлено природними чинниками. Оазис Самарканд був утворений притокою Амудар'ї річкою Зеравшан. Ще Страбон відзначав: річка, що протікає через Согдіану, «напоївши країну», продовжує свій шлях пустелею, що підкреслює її здатність «напування», а також важливість водної артерії, яка живила зрошувальні канали согдійців [92].

На Іранському нагір'ї, згідно авестійської традиції головна жіноча богиня Анахіта, зазначає М. Рікл, представляє одну з форм Великої Матері, яка в більшості давніх східних релігій утілює фізичні та метафоричні якості води, особливо родючий потік води з гори, розташованої в зірках [10, 198]. Ж. Дюмезиль у своїх роботах також вказував на те, що Анахіта, богиня річки, персоніфікувала воду [11, 104; 12, 44].

Г. Ломмель і М. Бойс визначають, що народження стародавнього образу Харахваті-Аредві-Сури-Анахіти, буквально «волога-сильна-чиста» [1, 76], сягає корінням саме асимільованого індо-іранського обожнювання води, відомої як Сарасваті «Володарка Вод» [10, 198; 13, 405–413; 14, 3; 1, 14], в іранському варіанті санскритське ім'я Сарасваті було Харахваті [1, 76]. На думку вченого, стародавній образ, персоніфікував міфічну річку, що стікає з величезної гори центру землі у великий океан, який зветься в Авесті Воурукаша [1, 7; 7, 174), буквально означає «із широкими затоками» [1, 14]. З океану виходять інші річки, приводячи воду в кожену землю, а також і хмари наповнюються дощами з його вод [14, 7; 1, 14], а сама річка є джерелом усіх вод у світі [10, 198].

У цьому міфі хвилі представляють у вигляді кобил, які в достатній кількості виробляють воду [1, 14]. Так, богиня Анахіта, уособлення стрімкої річки, спускалася із зірок, керуючи колісницею з чотирма білими кінями, персоніфікуваними вітер, дощ, хмари та град [15, 18; 7, 196; 10, 199]. Тут ми віднаходимо паралель з індійським джерелом, Рігведою, у якій ріка Сарасваті в образі прекрасної діви мчить на колісниці, запряженій кобилицями [16, 238].

С. В. Горшунова ж вбачає спільний зв'язок між шануванням середньоазійської та іранської богині й іншими богинями стародавнього світу як універсальне уособлення природи, що асоціюється із джерелом життєдайної сили. «Порівняльний аналіз елементів культу жіночого божества в Середній Азії й інших регіонах світу свідчить про дивовижно спільні уявлення про Велику Богиню Матір і її функції. Вавилонську Іштар (додаток

іл. 10), фригійську Кібелу, індійську Калі-Дургу, середньоазійську Анахіту об'єднує те, що всі вони із самого початку є уособленням природи, що символізує зміну її циклів та асоціюється із джерелом життєдайної сили, що сприяє множенню рослинного і тваринного світу, продовженню людського роду. Ці очевидні подібності підтверджують теорію про те, що культ жіночого божества - універсальне явище, що існує на певних стадіях розвитку в культурах різних народів світу» [2, 343].

Підтвердженням приналежності божества до культу води є письмовий найстаріший пам'ятник давньоіранської літератури Авесті, у якому богині вод і родючості присвячено цілий гімн «Яшт» V, Ардвісура-Яшт або Абан-Яшт, тобто «Гімн водам» [17, 100–101].

За допомогою методу лінгвістичного аналізу виявлено, що ім'я божества походить від авестійського слова «Ардві», яке, можливо, означає «волога», супроводжуючись постійними епітетами Сура - «сильна» й Анахіта - буквально «чиста, непорочна» [7, 173]. Особливо цікавим є припущення Е. Е. Херцфельда щодо етимології Ardvī як «сирій», «сирість» [18, 517; 4, 11], а також Анахіту наділяє епітетом - «яка збільшує канали» [18, 563], що узгоджується з найдавнішим поглядом на материнське божество як утілення подательки вологи, за допомогою якої було можливе отримання урожаїв, харчів.

Причому, судячи з авестійських згадок, у Середній Азії мають на увазі не одне лише абстрактне поняття водної стихії загалом, а зовсім конкретне географічне явище - водну магістраль з притоками та мережею каналів, «тисячоруку» Ардві, джерело, що живить цілу країну або регіон [6, 232], де життя не мислилося без Аму-Дар'ї та зрошувальної системи [6, 233].

На початку присвяченого їй гімну богиня проявляється в широкому образі «Небесної річки», повноводні канали та множинні струмені якої сприяють родючості на полях і процвітанню всій державі. Від богині-річки, джерела всіх вод, наступним кроком став образ богині родючості людського і тваринного світу [10, 198–199].

З такої точки зору впливає, що вода мала більше значення, ніж земля. До того ж, Анахіта у вигляді річки – це пізніша та змінена інтерпретація стародавнього міфу, у якому йдеться не про річку, а про священне джерело [2, 199] або озеро Воурукаше, розташоване, за різними версіями, або біля підніжжя священної гори Хукар, або на її вершині [17, 562]. Так, спочатку Ардві розуміли як джерело всесвітніх вод, що стікають з вершини первісного кряжа. Потім так стали називати й самі води, що дають початок усім водам і річкам на землі [17, 100]. До Анахіти зверталися з молитвою як до «великої, що тече потужно від висоти Хукар, рівної всім водам разом на землі» [7, 174].

Крім того, згідно з тим самим джерелом Авести, богиня як материнське божество не тільки завідувала водним балансом, напуваючи поля вологою, але й сприяла великій кількості молока в грудях матерів, яке живило немовлят – вона «наповнює в урочний час молоком материнські груди» [17, 46; 6, 239; 7, 174, 201].

Так, в одному із сюжетів, зображених на теракотовій емблемі III століття до н.е., сама богиня представлена такою, що видавлює зі своїх грудей молоко та збирає його в чашу (Музей Лувр, Париж), являючи собою, на думку Р. Гіршмана, зображення «голої богині» родючості [19, 103].

В Авесті приділено увагу до грудей Ардвісури: «щоб чудові груди її повстали, щоб тяглися до неї людські погляди» [17, 243]; «щоб груди її були гарної форми, щоб були привабливі» [7], представляючи архаїчну форму шанування богині ще за часів неоліту в аспекті годувальниці, в образі якої груди поставали джерелом живлення.

Свідчення шанування образу материнського божества з дитиною біля грудей, попри ісламізацію та сувору заборону на зображення, дійшло до XIII століття н.е. та представлене в Пергамон Музеї Берліна, іранська фігура богині з оголеними грудьми, які ссе дитина на руках (Пергамон музей, n. 2622). Тема дитини і її ролі в культурі материнського божества була продовжена фігурою сина богині Анахіти - Варуни або «Нащадка Вод», який

мешкав у водах священного озера Воурукуша, в Авесті, згаданий під ім'ям Апам Напата [14, 9].

Вірогідно, еволюція образу Анахіти була пов'язана з тим, що в ранніх культурах богиню вважали джерелом усього суцього: як живої природи, включаючи людину, так і «неземних сутностей», зокрема богів. Пізніше цю функцію Анахіта розділила з чоловічим божеством у ролі її супутника (сина, чоловіка або брата), але все ще її розглядали як початок творіння, джерело животворіння [2, 199]. Соціально-економічний розвиток повинен був привести до певних змін релігійної ситуації, зокрема прискорити процес маскулінізації пантеону за рахунок витіснення жіночих божеств чоловічими [2, 170].

В іконографії богині продовжуємо відмічати вживання спеціальних знаків. Археолог Р. Гіршман визначав використання спеціальних елементів, що підкреслюють її діяльність і приналежність до водної стихії, символізмом хвиль, що розвиваються навколо ніг богині на барельєфі в Накш-Рустам, нагадуючи про її функції як богині вод [19, 176]. Основне місце в іконографії богині посідали символи водної стихії, виражені й схожим на водяні струмені шарфом, і ланцюжком ромбів, які передбачають низку риб, символи жіночого божества [8, 191].

Найчастіше в іконографії богиню зображували з пишними грудьми [20, 355]. За одягненими фігурами з Хатри можемо припустити, що складки на обох грудях, закручені у вигляді свастики, були не випадковими, а мали перманентний характер [19, 39, 53] як давній не тільки солярний символ, а й символ течії вод [93, 83].

Архаїчна іконографія богині не просто відображала стильові традиції, притаманні раннім культурам, а являла собою певного роду мову символів, що передають у закодованій формі (передусім в тих чи інших особливостях зображення голого тіла) цілком конкретну інформацію про функції зображеного божества, його іпостасі, про призначення тієї чи іншої фігурки. Зрештою, зображення богині в оголеному вигляді передавало всю суть цього

божества за рахунок підкреслення ознак статі - символів материнства, що відображають ідею родючості.

В умовах формування й затвердження більш консервативних етичних норм та естетичних уявлень відбувався пошук нових прийомів і символів, які іншим чином мали відбити ідею материнства, різні іпостасі та функції богині. У підсумку цей пошук привів до становлення нового канону іконографії - «одягненої» богині. Хоча загалом цей стиль абсолютно відрізнявся від попереднього, багато елементів нового іконографічного ряду були запозичені з архаїчної традиції. При всій своїй зовнішній відмінності зображення жіночого божества відображали зміст, притаманний статуеткам більш давніх епох, які мали подібне призначення [2, 219]. Водночас відзначимо, що іконографія Анахіти зазнала значного впливу місцевих традицій [10, 200].

Авестійське жіноче божество Анахіта, яка уособлює «стрімку річку» [14, 62], отримала втілення й у монументальній скульптурі за часів Артаксеркса II (404–359 рр. до н.е.). Їй поставили статуї у Вавилоні, Сузах, Екбатанах, Персеполі, Бактрах, Дамаску і Сардах [4, 18].

Іконографія богині в Ахеменідський період зображує її в положенні сидячи в короні, у пишно прикрашених шатах, у руках з квіткою лотоса, кільцем або вінком, гілкою, голубом або глечиком як символами родючості. У Парфянський період її вже часто зображували у всеозброєнні богинею війни [10, 200], а її святилища прикрашали зброєю [1, 81].

Ісидор Харійський згадує два святилища Анахіти на правому березі Євфрату в Басілеї й Беонані. Святилище Анахіти було побудоване й у Деметріасі на річці Тигр, а також її культ був популярний у Дамаску, Пальмірі, Дура Європосі (як Артеміда-Нанайя), Вавилоні та Бактрії [10, 201].

При Шапурі I на обох берегах річки, у Бішапурі, було шановане святилище богині, вимощене каменем, навколо якого було розташовано четверо дверей з чотирма коридорами, що являє собою водопровід [19, 149], мабуть, у якому поклоніння могли здійснювати перед водою, під час

повноводних періодів, оскільки сама богиня води Анахіта була втіленням джерела [15, 51].

У формі Анахіт (Анаїт) вона увійшла у вірменську міфологію [17, 100]. У II й III столітті н.е. при Вірменському царстві гірлянди з квітів і гілок були підношеннями до вівтаря Анахіти, однак тут її вже вважали матір'ю мудрості [21, 62], яка дає життя та перемогу як мати всього суцього і дочка могутнього Арамазда [10, 202].

У зендській Анагіті уособлено небесну запліднюючу вологу, від якої залежить продуктивність рослинного і тваринного царств. Вона очищає насіння мужів, плід породіль, яким дарує молоко, вагітні та породіллі моляться про пологи, незаміжні про наречених. Їй приносять у жертву тисячу жеребців, тисячу корів; перській Артеміді – Анагіті присвячені були особливі корови, відмічені тавром, що засвідчувало про приналежність їх богині [10, 62]. А сама корова, за східною приказкою, утілює «водне джерело» [6, 309], що свідчить про переважання в місцеому культі скотарських поглядів, але й про продовження існування культу води, для забезпечення тваринного господарства.

Серед приношень у Зороастризмі практикували обрядове лиття як ритуал підношення воді, що складався переважно з трьох елементів, таких як молоко і сік розтертих рослин [14, 4]. Перетерті рослини називали на санскриті «сома», авесетійською мовою «хаома», що означає «те, що вичавлюють», це описано в ритуалі Ясні [14, 5]. Сама ж спільноіндоєвропейська лексема «вичавлювати», «видавлювати», ставилася в семантиці «дощу», очевидно, пов'язуючись з ритуальною значимістю «дощу» та обрядами його викликання [22, 679–680], такого важливого в землеробських і скотарських суспільствах.

Три складові частини ритуального лиття символізували царства рослин і тварин, вигодувані водою. Тут лиття, освячене молитвою, повинно було повертати цим царствам ту життєву силу, яку вони віддали, і тим самим зберігати їх чистими і приносити достаток, запобігаючи посусі й голоду [1,

12]. Як і в традиційному зороастризмі, узливання, мабуть, проводив старший у сім'ї біля найближчого струмка або водойми, які становили частину ритуалів, здійснюваних священнослужителями [1, 10].

Безсумнівно, процес синкретизації не міг обійти таку велику іпостась як Анахіта, що мала значний ареал поширення та впливу. Насправді, образ Ардвісури є збірним та увібрав у себе риси богинь, яких шанували народи Близького Сходу та Середньої Азії в дозороастрійські часи [2, 198], продовжуючи найдавніші культурні традиції культу богинь. Очевидно, що культ Анахіти сформувався в результаті злиття культів Харахвати й вавилонської Іштар, який ще за часів шумерів в образі Інанни проник на територію південної Туркменії та згодом був прийнятий ахеменідськими царями, так злилися воедино два потужні східні культи – води й родючості [15, 18; 2, 197]. Також відбувалася часткова грецька асиміляція Анахіти в Афродіту, Афродіти Уранії в асирійську Міліту й арабську Алілат, Афіну або Геру і перську Артеміду [10, 203–205; 15, 24–25].

Відновлення традиції зображувати богиню в коропластиці за часом збіглося з початком греко-римського панування в Середній Азії. Розпочатий у період ранньої античності процес відродження культу жіночого божества і його розвитку в епоху пізньої античності та раннього середньовіччя був перерваний у результаті арабського завоювання Середньої Азії, а вже в другій половині VIII століття іслам набув статусу державної релігії, що супроводжувалася потужною релігійною експансією [2, 333–335].

З приходом ісламу, нова міфологія, на думку О. О. Сухаревої, на ґрунті Середньої Азії наповнилася іншим змістом, своєрідність якого визначається елементами старих релігій і культів, які були асимільовані ісламом [23]. Певну роль у викоріненні традиції коропластики зіграла приписувана пророку Мухаммеду заборона на антропоморфні та зооморфні зображення.

У процесі руйнування монолітного культу на його руїнах формувалися більш дрібні, місцевого значення культи родючості та божества або святі, що сприяють задоволенню тим самим потребам, що й раніше. Можна

ствержувати, що ланцюг харчування - родючість - необхідність у воді, був нерозривний, набуваючи лише рис нової релігії.

У цьому контексті В. М. Басилов вказує на залишки архаїчних поглядів, пов'язаних із шануванням джерел, що деякі вчені визначають як пережитки так званого культу природи [24, 119]. Це можна пояснити тим, що, як і раніше, життя людей залежало від зрошуваного землеробства, тому вони потребували релігії, яка б сприяла благополуччю в цій сфері діяльності. Хоча іслам зруйнував домусульманські культури, реальні потреби населення, відображені в шануванні землеробських божеств, трансформувалися і залишилися і після прийняття ісламу [24, 24].

Усе ж Г. П. Снесареву вдалося розпізнати під давнім образом великої богині родючості Ардвісури Анахити Хорезмську святу Амбар. Її образ, аналізує вчений, був необхідний для того, щоб замінити більш ранніх і дуже суттєвих, в усьому обсязі домусульманських вірувань, персонажів міфології [6, 240].

Багато обрядів, присвячених Амбар-она, пов'язані з водною стихією, Амудар'єю. Як і до Анахит, до неї зверталися за допомогою під час пологів [6, 66]. Таке міркування пов'язували з припущенням, що свята «світла, біла», сідає на все біле, тому під час пологів кріпили в чотирьох кутах бавовняну вату та в міру їх наближення опускали шматки нижче й нижче, щоб принадити Амбар-она [6, 242]. Як і Ардвісура, Амбар-она мала сина - Хуббі Ходжі, якого вважали управителем режиму Амудар'ї та покровителем тих, хто плавав по ній [25, 66].

Культ жіночого божества в процесі ісламізації частково еволюціонував у культ жіночих святих, Бібі-Сешанбі – покровительки жінок і дітей. Як і у випадку з Амбар-она, закликаючи дух святої, розкладають білу вату, на яку, як вважали, вона повинна «сісти» [6, 244; 2, 265].

Уявлення про богиню як біле божество могли скластися в епоху палеоліту, локалізуючись у таких місцях, як Європа, Сибір, Середня Азія, де був сніг. Білий колір снігу міг бути передумовою уявлень про богиню в

холодному кліматі, хоча й при розвиненні ранньоземлеробської релігії теплої зони Близького Сходу все одно незмінно похідних від епохи палеоліту. Люди бачили його на вершинах гір, асоціюючи богиню з горою і сніжною вершиною, ось чому одним з епітетів індоєвропейського ареалу була «богиня гір» [26,169].

Форма ж сніжинок, як поширений символ богині, у вигляді зірки, підтверджувала, що сніг, дійсно, є субстанцією, пов'язаною з богинею. Таку саму думку висловлював і Б. О. Рібаков, який зазначав, що «саме там, на вершинах гір, існує єдине в усій природі, але повсюдне й стійке зображення шестипроменевої фігури - кристалу снігу. На півдні, де сніг рідкісний, а гори високі, сніг неминуче асоціювався з висотою, з піднебесним простором. Вершини ж з вічним снігом особливо міцно закріплювали у свідомості жителів півдня асоціативну пару - небо-сніг, зобразити яку можна тільки за допомогою ідеограми, що повторює основну конструкцію сніжинки» [27, 312]. Це, мабуть, була єдина концепція, вироблена ще за часів глибокої давнини.

Цьому є практичне підтвердження: навесні хлібороби зрошували ґрунти «водою з льоду й снігу». В. Ф. Гайдукевич, посилаючись на Е. Шеванія,

з цього приводу зазначає, що тут малося на увазі штучне зрошення водами річок, які живляться льодовиками. У переказі М. Я. Бічуріна зазначено трохи інакше, а саме що: «поля зрошують сніговою водою» [92, 199], що вказує на роль гірських льодовиків у водозабезпеченні сільського господарства як потужного водосховища.

Багатоманіття жіночих божеств, покровительок водної стихії продовжувало існувати в різних частинах Середньої Азії. Ще одне жіноче божество родючості, що увібрало в себе риси архаїчного культу й пов'язане з водною стихією, Хур-киз, за переказами мешкає на березі гірського озера [2, 247], з якого випливають дві річки Ок-су – «біла вода» і Кок-су – «синя вода» [2, 299].

Пов'язані з культом жіночих предків і матір'ю-прародителькою [17, 170] «духи померлих жінок роду» [23, 18], відомі як Духи Момо. У таджиків «Момо» (мом) означає «мати», в узбецькому – «бабуся», у Хорезмі – «повитуха» [23, 25], іноді додавали до імені святої [2, 258].

На зв'язок духів з Анахітою й Амбар-она, що входять до «материнського комплексу», вказує турбота духів про продовження роду [23, 27; 6, 243]. Найголовніше вони були пов'язані з дощем як божества погоди [28, 202; 24, 196]. Зберігалися вони і в таких персоніфікаціях неба та грому, як: мати-небо, бабуся-грим або бабуся-небо Момо Хаво [17, 565], що буквально перекладається як «Праматір Єва» [23, 25] і вказує на їх характер, який пов'язують з подачею дощу та продовженням роду.

До духів Момо близький образ Мамака, що буквально означає «бабка», покровителька дощових хмар і, як зазначає академік А. Д. Джикієв, про важливий культ якої відсутні відомості в науковій літературі [29, 14]. Вона також є пережитком давньотюркської богині Умай, яка уособлювала священну Батьківщину, несучи ідею землі та води [30, 42].

Ще одним популярним божеством, «водяним духом», що входить до «материнського комплексу» [23, 33–34] і зведений до рангу демонічних божеств, у турків, татар, туркменів, казахів, таджиків, узбеків, азербайджанців є злий демон Албасти, що мешкає у водоймі. Однак деякі народи, зокрема таджики Афганістану, щодо неї застосовують термін «мати» (Ма-дар-і Ал) [6, 62], зберігаючи архаїчний пласт поглядів як на божествену матір пов'язану з водними джерелами.

У зв'язку з цим В. М. Басилов віднаходить, що спочатку вона була доброю богинею, покровителькою родючості, після чого була зведена до ролі одного зі злих, нижчих духів, який душить породіллю або немовлят [24, 58], кинувши на них свої довгі груди, або ж дає посмоктати немовлятам свої груди, від чого вони гинули [23, 31]. Зауважимо, що колись божественний символізм життєдайних грудей, в новій релігії набуває нового протилежного значення, у контексті знищення.

Більшість відомих міфів малює Албасти у вигляді антропоморфної істоти жіночої статі, відмітними рисами якої є світле або руде розпушене волосся та великі довгі груди, закинуті через плечі на спину, крім того, вона має орнітоморфні архаїчні риси, описані в азербайджанських міфах, пташині стопи. Зазвичай місцем її проживання є зарості біля водойм. У тувинських міфах, живучи поруч із мисливцями, вона посилає їм удачу та поїть їх своїм молоком. Згідно з іншою версією, уявлення про неї пов'язані з традиціями іранської міфології, а назва демона походить від поєднання «ал» (вважається іранським словом) і «басти» (трактують як тюркське «натиснув») [24, 58].

У такому контексті особливий інтерес викликає важлива відмінність її вигляду, така як багатогрудість: в Албасти була людиноподібна фігура з овальним тулубом, поцяткованим точками, які зображували тисячу й одну грудь [23, 32], нагадуючи архаїчні середньоазійські й іранські статуетки неоліту та бронзи, в іконографії яких найчастіше застосовували символізм великої кількості органів годування і наліпів, що уособлюють багатоплідність і значні запаси їжі. Таким чином в шумерській міфології представлялась й старошумерська богиня родючості Нідаба (Нісаба), множинні груди якої вказували на плодючість божества [31; 63; 76]. Можемо припустити, що в процесі еволюції та заміщенні божеств із приходом нових релігій, образ Албасти походив від давніх материнських божеств, символізму грудей яких приділяли особливу увагу як символу джерела живлення, тому й і пов'язували з дощем і водоймами.

У цьому ключі іменування в деяких груп «матір Ал» - це трансформований «образ давньої азійської Венери, Анахити» [23, 32]. Г. П. Снесарєв визначав його як значно складніший, що походить зі стадіального прототипу [6, 63], а В. М. Басилов вважав його ще більш давнім і порівнював з палеолітичною «Венерою» [32, 245–246; 2, 252].

Про архаїчний зв'язок трансформування материнських божеств родючості та водної стихії в Середній Азії свідчать відомості про те, що

буквально на кожному кроці тут трапляються «священні» джерела, криниці, хаузи, зазвичай розташовані близько мазарів, а багато мазарів-святилищ саме й виникали біля джерел води. Поняття особливої сакральної чистоти водної стихії проявляється в тих ритуальних заходах, які були покликані охороняти або звільнити воду від усього нечистого [23, 233]. Безсумнівно, ряд мусульманських святих: Святі Бібі Мушкількушо [2, 90], Діві-Сафід, Бібі-Расінда і Фатіма, дочка пророка Мухаммеда [23, 239] - були відображенням колись існуючого культу материнського божества, пов'язаного з водною стихією.

Г. А. Пугаченкова в ході дослідження одного зі священних місць Туркменістану, мазару Парау-Бібі, зробила висновок, що шанування цього місця давніше за впроваджене тут мусульманство та пов'язане із поклонінням джерелам, із культом води, який відігравав завжди таку важливу роль серед землеробських народів азійського Сходу [32, 311]. О. А. Гундогдієв влучно пов'язував місця святих жінок ісламу з пам'яттю про культові місця богині-матері, адаптовані до нової релігії [15, 50].

Подібна картина спостерігається й у більшості місць сучасного Ірану, колись присвячених Анахиті, на яких раніше поширювався її культ, у горах або біля джерел, що називали «пані» (Bibi) [10, 201]. Так, наприклад, за часів ісламізації, святилище Анахити й далі залишалося шанованим, проте вже як місце легендарної сасанійської принцеси Бібі Шарбану біля Рей [14, 151].

У багатьох культурах залишилася традиція виготовляти материнські божества в образах ляльок, пов'язуючи їх із заклинанням дощу під час посухи. У гірських таджиків була збережена практика виготовляти ляльки як символи родючості, зазвичай це були зображення матерів із дітьми [2, 243]. Це пов'язано з тим, що жіночий персонаж, зображуваний лялькою або живою людиною в обряді викликання дощу, властивий архаїчній стадії аграрних культів [28, 202].

Очевидно, від давньої традиції вшанування жіночого божества походить звичай, поширений серед таджиків басейну річки Хінгоу, суть

якого полягає в тому, що жінки селищ у посушливий період, щоб викликати дощ, влаштовують ходу з опудалом старої, іменованої Ашаглон [2, 336].

Зазначене вище дає змогу зробити висновок, що шанування образу материнських божеств не припинялося, а лише набувало нових рис, пристосовуючись до нових релігій.

«Тисячоруку Ардві», що уособлювала канали, особливо шанували, як і здавна поклонялись воді, що надходить по каналах на поля Хорезму. Майже всі основні канали Хорезму, які відіграють велику роль у господарському житті оазису, після ісламізації були пов'язані з ім'ям того чи іншого святого. Такого святого шанували як покровителя каналу, іноді його називали безпосереднім засновником водойми, який містичним способом вивів воду з Аму-Дар'ї. Це пов'язано з тим, що на мусульманському Сході становлення ісламу було пов'язане з процесом заміщення старих божеств і духів, які мали функції покровительства тих чи інших занять, різними персонажами мусульманської міфології, суфійськими святими - легендарними й історичними особами. Безсумнівно, такий самий процес заміни старих патронів на нових відбувався в тій сфері культу, яка була пов'язана із землеробським господарством, зокрема з іригацією як основою рільництва [6, 235].

Звичайно, домусульманський культ заступництва вод і каналів був досить розвиненим і стійким, якщо на стику різних релігійних систем йому потрібно було створити мусульманський еквівалент. Уже сама наявність такого явища, як сакральний патронат, що зв'язав води й канали з носіями надприродної сили (нехай ними є навіть пізні мусульманські святі), говорить про те величезне значення, яке в релігійній свідомості надавали водній стихії [6, 235].

Таким чином, традиція вшанування материнського божества в образі подательки життєво необхідної вологи, що сприяє родючості й достатку харчування, простежується з часів епох неоліту, бронзи та в більш пізніх міфологемах і релігіях, що змінювали одна одну на різних етапах історичних

процесів. При цьому роль божества була настільки сильною, що трансформація образу могла статися у вигляді жіночих божеств і мусульманських святих, а також пристосовуватися до чоловічих святих, шанування яких диктувала домінуюча релігія.

3.2. Семантика родючості у міфології материнського божества Стародавньої Індії

Відомо, що ранні поселення Стародавньої Індії містилися в найбільш сприятливих для проживання людини місцях уздовж русел річок Інду, Гангу, Джамни (Ямуна), Гомал, Раві, Гхагар і їх притоків [34, 59–62; 35, 23]. Це поклало початок формуванню й становленню культури ранньоземлеробських і скотарських суспільств, заснованих на життєвій залежності від плодоносних сил річок.

У цих суспільствах в III тисячолітті до н.е. затверджується концепція материнства в культурі родючості як головний символізм достатку й харчування, виражений в іконографії материнських божеств. Стародавні теракоти долини Інду представляли двома універсальними типами фігур - у положенні підтримування опуклих грудей, тим самим пропонуючи харчування - універсальний жест родючості, а також з дитиною на руках [36, 55]. При розкопках хараппських поселень були знайдені й численні глиняні фігурки, які зображують вагітних жінок [37, 317].

Така концепція переважала в ранніх індоєвропейських релігіях, іконографія яких відзначена загальними рисами композиційної та стильової схожості. Згідно з археологічним аналізом, подібні східні і європейські жіночі фігурки переважно пов'язували з культом родючості, водною стихією, яка сприяла врожаю, особливо з моліннями про збільшення водних потоків [3, 73] і дарування дощу [38, 26]. У загальних рисах вони аналогічні таким

самим фігуркам, знайденим у Белуджистані, Еламі, Месопотамії, на Кіпрі, Криті, Кікладах і на Балканському півострові, які прийнято вважати зображеннями богині матері. Однак писемні пам'ятки, що проливають світло на вірування, які стосуються Великої Матері і роз'яснили б пов'язані з її образом міфи, з'явилися набагато пізніше [37, 317].

Процес формування образу жіночого божества ґрунтувався на сакралізації природи, яка була властива ведійському світогляду. Він прийшов на зміну первісним віруванням, в основі яких лежали міфологічні та релігійні уявлення індоєвропейських племен більш раннього часу [39], що наділяли «людськими рисами» гори та річки [35; 154; 180]. Вихваляння річок у ведійському джерелі «Рігведі» присвячено окремий гімн під назвою «Гімн річкам» [40; 75; 238]. Рігведа свідчить, що в Індії річки представляли майже лише божествами жіночої статі [40, 384].

Великі річкові артерії Сарасваті, Сіндху, Ганг, Ямуна, Парушні, Шутудрі й інші, в контексті їх значення для життєдіяльності давнього суспільства, не тільки являли жіноче начало, але й, що важливо зазначити, називали «матерями» [41, 409]. Таким чином формувався материнський комплекс божеств, який походив від культів родючості та забезпечення харчування.

За свідченням Г. Циммера, річки, як жіночі і материнські божества, представляли як такі, що живлять і дають життя [42, 104]. Велику увагу, відведену божествам водної стихії, можна пояснити тим, що значну роль у житті людини грала і відіграє вода, яка живить рослинний і тваринний світ. Майже кожен велику водойму сприймали як священну [35, 516].

У зв'язку з цим індолог Г. М. Бонгард-Левін звертає увагу на те, що при аналізі історичних процесів необхідно спиратися на характеристику природних умов стародавньої людини, яка перебувала в глибокій залежності від них, що формувало її погляди [35, 58].

Так, за космогонічними уявленнями ранньоведійського періоду воду проголошували абсолютною першоосновою. У міфологізованій і поетизованій

формі ведійський індієць намагався осмислити ідею кругообігу речовин, засновану на тому, що з води народжується все живе. Вона живить рослини, падаючи на землю у вигляді дощу, поповнює запаси підгрунтової вологи, підтримує органічне життя. А також «воістину з найвищого місця – з неба – падає дощ» [35, 186]. Ці поговяди було покладено в основу міфологічного формування культу божественної матері, яка живить своїм молоком все живе.

Аналіз міфологічних сюжетів свідчить, що материнські божества родючості часто тісно пов'язані із символізмом водної стихії, яка сприяла достатку. Так, один зі стародавніх образів ведичного пантеону, прародительки Адіті (Безмежна), з лона якої вийшли земля та боги, має пряме відношення до вод небесних і земних:

«Вода – першооснова всього суцього,
Спочатку це (все суще) було водами» [38, 33].

Головною ж річковою артерією ведійської географії була Сарасваті [40, 384], добре відома в персоніфікованому вигляді [41, 375]. На санскриті іменування Сарасваті буквально означає «Володарка Вод» [10, 198; 1, 14], у перекладі Т. Я. Єлізаренкової значення трактується як «багата водою» [40, 761]. У Рігведі їй присвячені три гімни [40, 161–162], у яких Сарасваті описано як благодатну, повноводну та стрімку [41, 409]; таку, що набухає від притоків [40, 442], поточна з гори до моря [40, 2], що приносить дари, їжу, потомство й життєві сили; мати потоків, найкраща з матерів, річок і богинь [41, 409].

Про небесне походження Сарасваті свідчить її іменування «асурською» та «божественною рікою», а також прохання до неї, молитви «спуститися з неба, з великої гори» [41, 409].

З одного боку, символічне сходження священних річок з висот гірських вершин може бути пов'язано з тим, що, дійсно, головним «акумулятором вологи», який годує витoki основних річок Індії, є льодовики гірського хребта Гімалаїв («Обитель снігів»). Гімалаї стали основою індійської

міфології, тому що без них більша частина родючої рівнини Гангу являла б собою ледь не пустелю [35, 59]. З іншого боку, сходження з небес може символізувати й родючий дощ.

Відомо, що в сусідніх культурах Середньої Азії відбувалася антропоморфізація річок і джерел, а найголовніша водна артерія розвивалася шляхом сакралізації найважливішої водної магістралі Амудар'ї, уособленої в образі верховної богині Харахвати Ардвісури Анахити [5, 200; 6, 231–232]. На Іранському нагір'ї образ Ардвісури Анахити переважно пов'язували зі сходженням її з небес, асоціюючи з ведійської Сарасваті [1, 76], символізуючи собою не тільки богиню річки, а й одночасно божество родючості [1, 77].

Досліджуючи взаємодію культур регіону й індо-іранський синкретизм, учені відзначають, що народження стародавнього образу міфічної річки Сарасваті співвідноситься з образом авестійської богині річки Ардві-Сури-Анахити [1, 76]. Таке розуміння походить передусім від індо-іранського обожнювання води [10, 198; 13, 405–413; 1, 76].

Водночас іменування Сарасваті відповідає назві річки Харакайти в Афганістані. В. М. Топоров передбачає, що ця назва є результатом перенесення іранського гідроніму як важливого рубежу в історії міграції аріїв [41, 409]. У контексті згаданого цікавою є думка Т. Я. Єлізаренкової про те, що назва Сарасваті переносилося на нові річки із просуванням аріїв з північного заходу в глиб Інду [16, 384].

Важливо відзначити й уявлення про річку Сарасваті в її материнському аспекті, іменованою «матір'ю», з молитвами до неї зверталися:

«... О, найперша материнська, найкраща річка,

Найкраща богиня Сарасваті! ...

Створи, о матір, нам прославління! ...» [40, 285].

У зв'язку з цим у гімнах Рігведи згадують її груди і молоко:

«... Та, груди твої, невичерпні, підкріплюючі,

Чим ти даєш в достатку всі кращі блага,

Та, що приносить скарби, що знаходить добро, прекраснодаюча –
О Сарасваті, дозволь тут пригорнутися до неї! ...» [40, 205].

Буквально ж переклад звучить так: «О Сарасваті, зроби її тут для
смоктання!» («Sdrasvati tdm ihd dhdtave kah») [40, 649]. А також:

«... О Сарасваті, веди нас до кращого!

Не цурайся! Не позбавляй нас (свого) молока!

Насолоджуйся нашою дружбою і сусідством!

Та не підемо ми від тебе в далекі краї! ...» [40, 162].

«Материнські груди» Сарасваті є комплексом символізму харчування, а також живоносних потоків, що забезпечують родючість і велику кількість харчування, відповідно, життя людському і тваринному світу, так сильно залежного від постачання води, уособленої у формі груді і молока богині плодної ріки. Крім того, у Рігведі згадане й цілюще молоко богині прародительки богів Адіті, в порівнянні зі священною сомою [40, 90], яка являє не тільки сік священної рослини, який вживають при жертвоприношеннях, а й вологу [43, 177]. Відомо, що «вим'я» Соми розташоване на вищому небі і що сому, як «вершки неба», надоюють жерці [40, 420]. Доїння неба, своєю чергою, пов'язували зі струменями молока [40, 126], що уособлювали дощ. Тому сакральна кераміка із зооморфними елементами скотарських суспільств Індії також відображала материнське божество в образі корови, з її багатьма сосками. Так, Шатапатха Брахмане, посудина укха, порівнюється з богинею Адіті, яка дає блага людям. Наліпні шишечки на посудині - це соски богині, повні молока, або втілення її грудей - корови: «боги сформували укху цими сосками й надоїли собі всі бажання ... укха з чотирма сосками - це корова з чотирма грудьми» [94, 70]. Отже, тісне переплетіння понять про родючість, життєдайність дощу і матір, в скотарських суспільствах в образі корови, свідчить про єдиний символізм давньої людини, який сформувався на основі харчової залежності. Взагалі уявлення про божественну матір яка надає вологу у вигляді корови, в скотарських суспільствах, свідчить про важливе значення води у

функціонуванні господарської діяльності, а залежність від водного забезпечення, була можливо не менша ніж у землеробів.

Ще однією важливою річкою, згадуваною в Рігведі, є Сіндху (Інд) (буквально «потік», «ріка», «море»). Вона відома як водний потік, що тече попереду всіх струмуючих вод і перевершує їх за силою [44, 375], з численними притоками, описана в антропоморфному образі світлої, стрімкої, одягненої в клуби водяного пилу, багатою золотом, одягом, прекрасними колісницями і скаковими кобилицями, красуні [40, 239], що іменується матір'ю [41, 409].

Головну життєву артерію великої провінції Бенгалії Ганга, яка тече із золотої гори Меру [45, 594], від льодовика Ганготрі, також вважали прототипом усіх річок Індії [42, 105], це пов'язано з тим, що в міру просування аріїв їх погляди були перенесені вже в межах Індії з басейну Інду в басейн Гангу [40, 442]. Подібно Сарасваті і Сіндху, Ганг представляли матір'ю [43, 26] «яка дарує добробут і забезпечує порятунок» [42, 104].

Один з найбільш відомих «річкових» міфів, який розповідає про походження на землю Гангу, дійшов до нас в різних версіях давньоіндійського епосу [43; 45] і в низці пам'ятників образотворчого мистецтва (рельєфне зображення міфу в храмі Махабаліпурам, Мадрас [41, 375]. Міфічна ріка спускалася в загадкове озеро в регіоні Гімалаїв, з якого виходили всі земні ріки [46, 26]. У цьому контексті можна згадати, що свій початок ріка Ганг бере від джерела Гомукх, назва якого пов'язана з коровою, а воно, своєю чергою, йде з льодовика Ганготрі, розташованого високо в Гімалаях, а отже, ці погляди базувалися на спостереженнях людини за природними процесами, які впливали на родючість й забезпечення харчування.

З іншого боку, сходження великих річок з небес, властиве й авестійській, і ведійській традиціям, пов'язане з важливою роллю земних річок і водночас перенесенням їх у небесну сферу, де вони спускаються у формі дощу, так само благотворно впливаючи на родючість.

Сліди космічної, світотворчої ролі річок відображаються й у створенні особливого пласту імен - сакральної гідронімії, яка передбачає, з одного боку, сакралізацію реально існуючих річок і, з іншого боку, співвідношення цих реальних річок з їх небесним міфологічним прообразом - космічною рікою [44, 375].

Уособлюючи велику кількість дощової вологи, посланої небесами або річками, що живлять поля й сприяють родючості, материнське божество, символом якого часто були груди, налиті молоком, одночасно в скотарських уявленнях розвивається переважно в зооморфному аспекті - в образі корови з вим'ям, повним молока.

У «Гімні до річок» Рігведи потужні потоки річок Гангу, Ямуни, Сарасваті, Шутудрі, Парушні порівнюють з дійними коровами, які «ревуть від надлишку молока», і матерями, які тягнуться «до дитяти». А також:

«... (Ті,) що добре плодоносять, добре дояться, добре течуть,
Набухаючи від свого молока ...» [40, 217].

В основі цих епічних проявів була концепція скотарів, з їх обожнюванням корови як основної подательки продуктів харчування. Це простежуємо в лексиці, а саме в піснях, які ототожнюються з потоками коров'ячого молока [40, 60]. Символіка Рігведи, що відображає, очевидно, і більш ранню індоіранську культову традицію, часто використовувала образи «дійної корови» і її молока як уособлення космічної родючості й словесного достатку, пов'язаного з обрядовою піснею. Така «пісня» сама уподібнювалась «корові» або «потокам молока» [22, 567–568].

Тому існувала не тільки заборона на вбивство корови, а й навіть табування самого слова «молоко», що відіграло магічну роль в уявленнях давніх індоєвропейців [22, 569].

Популярний образ священної корови Сурабхі [45, 552], або Камадеху (буквально «Корова бажань») [35, 515], спочатку означав «та, що в достатній кількості дає молоко». Це пов'язано з тим, що в Рігведі символ «достатку» виражався за допомогою лексеми «вим'я» [22, 569], це отримало подальший

розвиток і в інших індоєвропейських мовах. Так, лексема «щастя» (у латинській формі «felix») йшла зі значення «та, що дає молоко», а «син» – у значенні «сусунець», «який ссе груди» [22, 570].

Таким чином, спільноіндоєвропейська символіка «вимені» і «дійної корови» стала відображенням поетичних образів усілякого достатку. Ці образи достатку, які пов'язані з молоком і виражаючи їх мовні символи, стають уже в загальноіндоєвропейську епоху атрибутами поетичної й давньої культової мови, утілюючись у відповідних літературних, міфологічних та обрядових традиціях [22, 571].

Молоку як першій їжі новонародженої людини надавали велике значення магічного характеру. Молоко уявляли початковою субстанцією, у якому зародився світ. У знаменитому міфі про збивання Молочного океану розповідається про те, що боги й титани збивали його протягом тисячі років, і потім з молока Всесвіту почали з'являтися незвичайні істоти та символи, серед яких були богиня-лотос Шрі Лакшмі [42, 104], молочно-білий слон Айравата і божественний лікар, який несе в молочно-білій чаші амриту - еліксир безсмертя [42, 101].

Богиня Шрі Лакшмі пізньої ведійської літератури являє собою злиття двох богинь - Шрі родючості й достатку та Лакшмі краси й багатства, образ яких, мабуть, був запозичений з доарійського субстрату. Відповідно до одного з міфів, богиня з'явилася з первісних вод. Іноді її ототожнювали із Сарасваті [47]. Це свідчить про невід'ємність образу богині з водною стихією та забезпеченням родючості.

Міфологічні уявлення особливе значення також надавали «молочним слонам»: вірили, що в них надзвичайно розвинена особлива магічна властивість – викликати дощ [42, 101]. Символічне значення слона проявляється у двох іменах, висхідних до значення «Священний слон» і «Хмара», іншими словами, вважали, що слон – це дощова хмара, яка гуляє по землі; тому свято вірили, що коли молитися «земній хмарі», його небесні побратими пошлють на землю рясний дощ [42, 104]. Таким чином, можемо

не тільки простежити символічний зв'язок молока й слона з дощем і хмарами, але й визначити загальну ідеологію обожнювання вологи в концепті родючості.

Із символізмом дощу пов'язували й дружину слона, Абхраму, ім'я якої вказує на властивість викликання дощу, позначаючи «му» в сенсі «формувати, виробляти», й «абхра» «хмара», що буквально означало «яка виробляє хмари», що пожвавлює рослинність після літньої спеки, оскільки за їх відсутності панує посуха, неврожай і загальний голод [42, 101].

Загалом ситуація ускладнюється тим, що довгий період в історії Індії із середини II до середини I тисячоліття до н.е. вчені називають зазвичай темним, і світло на нього проливається тільки з початком виникнення буддизму. Отже, весь період від падіння Хараппи приблизно 1750 року до н.е. до VI ст. до н.е. зайнятий так званою «ведійською ніччю». Залишилася тільки темна ведійська література, важка для розуміння сучасної людини й тому, що вона складна сама по собі, зі своєю піднесеною метафоричною мовою культової поезії та заплутаними метафізичними спекуляціями про давно зниклі ритуали [40, 441].

Виведення на перший план чоловічих божеств пов'язано з тим, що на релігію, безсумнівно, впливали соціальні відносини, що склалися в суспільстві. Давнім жіночим божествам уже відводили другорядну роль, особливо в більш пізніх частинах вед [35, 178].

Подальший розвиток індуїзму як релігійної системи, що представляє комплекс міфологічних уявлень, образів і сюжетів різного походження, об'єднаних у новій релігійній системі, яка змінила в I тис. до н.е. релігію ведійського брахманізму, призвело до укріплення статусу патріархальних божеств на ряду з Брахмою, Вішну і Шивою [48, 535; 35, 507], за часів яких образ богинь уже був роздрібненим і доповнював патріархального бога. Настала епоха сприйняття грандіозної сукупності поширених в Індії культів верховного жіночого божества. По суті, початок процесу поклато вже шанування чоловічих божеств, які увійшли в систему індуїзму разом зі

своїми жіночими іпостасями: Лакшмі (дружина Вішну) і Ума, або Парваті (дружина Шиви) [34, 233], а також Деві [49, 360].

Шанування подружжя Шиви, Деві походить від стародавнього культу богині матері, засвідченого в Індії у III тисячолітті до н. е. У ведійську епоху відображення цього культу зберігалися в концепціях Адіті, Нірріті, Ушас і деяких інших ведійських богинь [49, 360]. В індуїзмі вона постала під багатьма іменами як благих, так і грізних іпостасей [49, 360]: Парваті (Гірська), Ума (Світла), Гаурі (Сяюча), Калі (Чорна), Дурга. Особливо залишаючись популярною в сільських громадах як культ матері-захисниці [34, 514; 50, 274].

Чимала роль була відведена культу на честь грамадевате, які оберігають дітей і породіль, а також врожай і худобу, що виник у глибокій старовині. Показовим є те, що громадські божества часто називають «матерями»: матар, амба, грамадевата [35, 518], матрі, джанані тощо [37, 320].

До цього комплексу материнських божеств належить і богиня мати - Аннапурна, що означає «багата їжею» [50, 274; 49, 360]. У ній спочатку були поєднані риси ряду місцевих богинь, що відповідали психологічним потребам людини, асоціювались із харчуванням і були зображені в іконографії з горщиком та ополоником, якими богиня мати дає харчування тим, хто просить [51, 227–230].

У Південній Індії вона представлена в концепції «тої, хто посилає дощ», Марі Амман, що означає «магі» – «дощ» тамільською мовою [51, 227–230] і «amma» – «мати» або «богиня», або «mata» на санскриті [52, 113]. Марі Амман, «богиня дощу», асоціювалася з харчуванням, тому що дощем вона впливала на врожай [52, 99].

Водночас Марі Амман вважали матір'ю, яка піклується про грудних дітей [52, 113], що властиво загальноіндоевропейському материнському комплексу божеств, пов'язаних з родючістю та водною стихією. Так, на

данному прикладі можна виявити тотожність функцій богині і як голувальниці, і як посилаючої дощ за для забезпечення врожаю.

Ще один прояв символізму материнського божества й символізму живильної вологи закладено в дендроморфному аспекті богинь, що представляють «малі двійники великої Матері життя, судини родючості, сік життя, потенційні джерела нового потомства», зазвичай їх зображували з оголеними грудьми й таких, що обіймали стовбур дерева [42, 74]. Таким чином, вони уособлювали «джерело вологи» як джерело живлення в будь-якому його прояві.

У південних культурах збереглися відомості про відродження культу богині матері Аді Санкарой, але вже у формі матері бога. Іншій богині Уннамулай Амман, належить один із храмів Південної Індії, її ім'я трактують як «богиню, яка ніколи не годувала грудьми жодної дитини» [51, 83]. У такому випадку це свідчить, на наш погляд, про перемогу над однією з головних концепцій культу материнського божества - божественного вигодовування як символу родючості.

Скульптурні зображення «матерів» знову з'являються в Індії в середні віки. Одним з іконографічних типів є образ богині на леві [37, 318–319], або образ Всесвіту який представляли у вигляді жінки, чії груди – це сонце й місяць [37, 321].

Отже, незважаючи на численні спроби відродити материнське божество, воно так і не посіло чільних позицій, виступаючи в ролі консорту: матері або дружини патріархального бога, який увібрав багато функцій жіночого божества, зокрема подачу вологи й родючості. Однак культ річок, особливо Гангу, продовжує існувати й сьогодні, щорічно збираючи величезну кількість паломників на своїх берегах.

3.3. *Образ покровительки водної стихії у культурі материнського божества Давнього Сходу*

Зародження давньоземлеробських суспільств відбувалося на берегах родючих берегів Тигру і Євфрату, на яких отримали розвиток землеробські культури Месопотамії. Це дало поштовх швидкому розвитку цивілізацій, які стали потужними політичними центрами, разом з культом антропоморфного божества богині матері зміцнюючись й охоплюючи нові території [53, 88–89].

Археологічні відомості свідчать, що шанування родючості було найважливішим концептом культової діяльності стародавніх землеробів і символічно виражалося в образі материнського божества, переважно зображеного в положенні підтримування важких грудей з пропонуванням сосків [54, 202; 55, 55]. Це являло собою найдавніший скульптурний сюжет, відомий як жест «богині родючості» або, як його іноді називають, жест Анахіт або Астарти, що представляє певну форму релігійного світогляду [56, 229, 237]. Таким чином, в іконографії божества на перший план об'єктом шанування висувають материнські груди, які символізують велику кількість харчів і сприяють родючості землі. Пізніше до шумерської богині родючості іноді зверталися як до «Матері істинної груді» [54, 202].

Другий поширений іконографічний сюжет представлений дитиною біля грудей божественної годувальниці [54, 202-211; 57, 648], а іноді двома немовлятами [54, 94]. Зображенням дітей, імовірно, уточнювали функції божества [31, 76], які полягають у годуванні.

Це пов'язано з тим, на наш погляд, що умови виживання в навколишньому середовищі диктували й формували основи поглядів, що асоціювалися з процесами, які сприяли досягненню родючості, отриманню врожаю і, що найважливіше, харчуванню. Дорогоцінні водні джерела, без яких неможливе плодоносне зростання, втілювали в образі божественної годувальниці, яка

живить своїх дітей. Тому сакралізація водної стихії, властива віруванням Стародавнього Сходу, була обумовлена культурно-господарськими умовами, що сприяли формуванню образу богині матері родючості.

Поширені фігурки материнського божества родючості пов'язували з водною стихією, життєво необхідною в посушливому кліматі, від якої залежали й урожаї, і безпосередньо життя стародавньої людини [54, 206–209]. П. М. Кожин і В. І. Саріаніді виявлені в одному зі зрошувальних каналів аналогічні теракоти, близькі в культурному сенсі до Середньої Азії, пов'язували з патронажем материнського божества каналам і збільшенню водних потоків [3, 37]. Ф. Аккерман, М. Я. Мерперт, Р. М. Мунчаєв, В. Андра, обрядові посудини Месопотамії у формі жіночої фігури з виділеними грудьми й сосками пов'язували з його вживанням в обрядах родючості, а також сценами моління богині про дарування живиносного дощу [54, 201; 55, 52; 59, 251–252; 59, 88].

Численні жіночі зображення, на думку С. М. Бібікова і В. І. Саріаніді, у зв'язку з відбитою в них ідеєю родючості розглядалися і як праобрази шумерійської матері, Великої Богині, Інанни, Іштар, фінікійської Астарти, Афродіти, Анахит, Ісиди, Деметри, Кібели й інших богинь, які не тільки представляють аграрні культури, а й утілюють собою універсальну ідею материнства давньоземлеробських народів світу, яка увібрала в себе все різноманіття уявлень та ідей стародавньої людини, ще так сильно залежної від навколишньої природи [56, 250; 59, 25].

Таким чином, материнське божество домінувало аж до становлення патріархальних божеств, які все більше набували переваги у зв'язку зі зміцненням військової влади й упровадженням нової ідеології, спрямованої на управління природними ресурсами, населенням і харчовими запасами.

Це пов'язували з тим, що Месопотамія як один з найбільш розвинених регіонів Стародавнього Сходу в економічному й культурному сенсі вже в кінці IV тисячоліття до н.е. в процесі формування перших державних утворень створювала відповідну їм ідеологію. Швидкий суспільний розвиток,

розширення громадської практики, зазначає Є. В. Антонова, припускали досить ранню відмову від уявлень про переважання жіночих божеств, сфери дії яких уже не були здатні охопити все різноманіття людської діяльності розширеного для людей світу [31, 111-112].

Важливим аспектом формування шумерської релігії була побудова іригаційного господарства - головної галузі життєдіяльності «іригаційного суспільства» [60, 119], яке продовжувало формувати погляди на богів як на покровителів землеробства. Таким чином, найбільш значимими виявлялися ті, які здійснювали найбільший вплив на іригаційне землеробство: небо Ану, земля Бел і підземна вода Еа [60, 117]. У зв'язку з цим уже не материнське божество, а патріархальне управляло водними ресурсами, а саме подачею вологи, яка сприяла родючості.

Ідея ж походження, що передбачає народження жінкою, була ще жива, проте вже була присутня в прихованому вигляді [31, 112]. Один з найбільш типових образів материнського божества в іконографії часто пов'язують із зображенням матері з дитиною на руках, у письмову епоху його шанували під різними іменами: Дамгальнуна, Нінхурсаг, Нінмах (Мах), Нінту, Мама, Мамі, Нін, Іннін, Нідаба, пізніше Іштар, аккадська - Білет або «володарка богів», Аруру - богиня-творець людей в асирійських і нововавилонських міфах [57, 648; 61, 148].

З образом богині матері пов'язані й локальні богині - покровительки міст, які переважно представляли схожий, а часом абсолютно тотожний образ божеств, іменованих залежно від місцевості. Це шумерські богині Бау та Гатумдуг, епітети до яких «мати», «мати всіх міст» [57, 648; 62], або Бабу - божество родючості, у лагашському варіанті прославленої «господині небес» [36, 109].

За такого різноманіття богинь особливий інтерес представляють стійкі образи, які мають глибоке коріння як в ідеології попередніх епох, так і в традиціях шумерського суспільства III тисячоліття до н.е. При зверненні до цих образів зустрічаємось з низкою традицій, які не вдалося подолати

жрецтву, починаючи з аккадського часу, загальношумерського пантеону з Енлілем, проте ряд локальних рис в образах «однотипних» богинь простежуємо на вже наявних матеріалах [36, 103].

Так чи інакше образи, які представляли материнське божество, пов'язували з народженням усього живого на землі, зокрема людей [59, 26], або богів, ці образи характеризували епітетом «господиня, яка дала життя» [61, 121], «мати всіх богів», «мати, що дала життя всім богам» [61, 132], «мати, яка породила небо й землю» [61, 106], «мати всіх міст» [57, 648], що підкреслювало материнський аспект, й при цьому було збережено архаїчну сцену годування грудьми.

У материнському аспекті годувальниці божество, пов'язане з водною стихією Нана, уявляли такою, що годує людство своїми грудьми, тому до неї зверталися як до богині матері, яка проявляє любов [63, 60]. А ранні правителі Шумеру говорили, що вони «вигодувані непогрішним молоком Нінхурсаг» [36, 107], тим самим продовжуючи давню традицію, пов'язану із символізмом божественних грудей і молока як джерела достатку. Центральний жіночий образ шумерського пантеону, богиню родючості Іннін називали «богинею істинної груді» [63, 60], а її аналог, аккадська богиня Іштар, трапляється в іконографії як годувальниця з дитиною на руках [60, 120]. Як зауважили В. Андра і Ф. Аккерман, у такій формі вона була зображена як мати царя [54, 211].

Так, асирійський гімн Ашурбаніпала до Набу (бог, який «відкриває джерела» і «керівник зростання врожаю» [64, 194; 62, 29]) говорить такими метафорами:

«О малий ти був, Ашурбаніпал, коли я доставив тебе до божественної Цариці Ніневії.

О бідний ти був, Ашурбаніпал, коли я залишив тебе біля грудей божественної Цариці Ніневії,

Чотири груді були у твоєму роті,

Дві ти ссав, а у двох інших ховав своє обличчя» [65, 329–330].

Таким чином, можна зробити висновок, що священний акт грудного годування відображав не тільки ідеологію царського дому, але ще й продовжував відігравати суттєву роль у релігії Шумеру, пізніше Ассирії та Вавилону як символ родючості, достатку, значних запасів їжі.

Семантичне значення материнських грудей увійшло в шумерську писемність як ідеограма грудей з молоком, зображена спареними трикутниками вершинами вниз, з яких спускаються дві лінії, що означає «мати», а також «дитина», «малюк» [31, 63; 66, 53].

Крім того, материнський аспект божества межує з функціями подательки вологи, переважно небесного характеру, що наочно демонструють такі епітети, як: «небесна цариця», «цариця небес» [63, 49], «володарка неба» [61, 182], «висока господиня» [61, 121], «пані небес» [36, 109; 63, 49]. З цього можна припустити, що небо шанували не тільки як сферу, пов'язану з повітрям, але й передусім з водою, яку посилає на землю небо у вигляді дощу. Небеса в ранньому періоді Шумеру, розглядали як «джерело дощу» [63, 103], також, як, наприклад, пізніше в арабській мові, «небо», тобто «водне небо», вживали у зв'язку з властивим йому значенням «води», у сенсі «зрошеного місця» [63, 327].

Погляди на материнське божество, пов'язане з водною стихією, сягають глибокої давнини і, попри те, що в письмовий період Шумеру позиції управителя водами належали вже патріархальному божеству, у своєму архаїчному пласті більшість материнських образів тою чи іншою мірою ще містять згадки про зв'язок зі стихією води як основою життєдіяльності людини.

Так, згідно з міфом про створення людини, основою всьому були первозданні води [61, 132], Намму, «Первісне море», «матір, яка породила всіх богів» [61, 130]. У шумерській міфології вона не тільки богиня прародителька, «мати, яка створила небо і землю», або «мати, що дала життя всім богам», але й, можливо, уособлення підземних світових вод [68, 197].

Як материнське божество вона є матір'ю бога Енкі - владки підземних прісних вод [57, 648], який, піднімаючись угору за течією Тигру і Євфрату, приносив землі благоденство [57, 662], що було природно для народу, який мешкав в оточеному пустелями Дворіччі, де прісна вода була основою господарської діяльності, передусім землеробства та скотарства [50, 36].

Одне з центральних материнських божеств Шумеру, Іннін, шумеролог С. Ленгдон знаходить в образі водного божества [63, 57], що злилося з «Царицею вод» Ніна, Нана, Ешара [63, 45-49]. Схожі погляди висловлює Н. Я. Марр щодо вже аккадської богині Іштар, яка асимілювала шумерську Іннану, початкове значення якої походить від семантики «Небо-Вода» [67, 318–319].

У вавилоно-аккадській космогонічній поемі «Енума Еліша», подібно до шумерської богині Намму, богиня Тіамат, що означає «море», уособлює первозданну стихію й одночасно матір, творця богів [69, 505].

А пізніша вавилонська астральна міфологія розглядала як консорта верховного бога Ану або Небо, богиню небес Аннуніт, пов'язану з дощем і водою, як і самі небеса, що визначали «джерелом дощу». Цю ж богиню ідентифікували зі східною групою зірок - сузір'ям Риб. Таким чином, астрологи, проєкціюючи земну географію на небесні площини, ідентифікували річку Тигр зі східною рибою або богинею Ануніт, а Євфрат – із західною рибою [63, 103].

На думку В. М. Массона та В. І. Саріаніді, особливе значення образ богині вод міг набути в прибережних поселеннях, де велику роль грали рибальство, водний транспорт і боротьба з розливами [36, 114]. Однак потрібно зазначити, що не менш важливе значення вода мала й у житті землеробських і скотарських товариств, які потребували води в господарстві.

Водночас проблема інтерпретації численних образів ускладнена тим, що материнські божества мали локальний характер. Як відзначали всі дослідники шумерської релігії, майже в кожному великому центрі склалися

свої власні божественні сім'ї, похитнути популярність яких були не в силах жодні політичні потрясіння [36, 103].

У зв'язку з цим комплекс материнських божеств представлений великою кількістю різноманітних імен. Так, Нінхурсаг, шумеро-аккадської міфології богиня мати [61, 55], також має назву Нінхурсанга [70, 222], Нінмах - «велика господиня» й Нінту – «господиня, що дала життя», або «господиня священної гори Хурсаг», тяжіє до півдня Шумеру - Ереду і сусідніх міст [36, 107]. М. Рютте відзначав, що з її ім'ям у ранній період був пов'язаний культ родючості. Дослідник простежив її зв'язок як з господинею - матір'ю світу тварин, так і з рослинним світом [36, 108]; щодо цього знаходимо аналогії в індоіранських поглядах, у яких вода живила й оживляла тваринний і рослинний світ [1, 12; 2, 343].

У Лагаші викликає інтерес богиня Нанше (Назі, Сірара), тісно пов'язана з водною стихією, життєво важливою для хліборобів посушливих країн. У написанні її імені міститься ідеограма риби, що, на думку Е. Дорма, характеризує її як давнє божество вод і водночас в материнському аспекті представляє як творця жителів Ереду [36, 110].

Урук був центром шанування богині Інанні-Іштар, культ якої так само спочатку символізував родючість і достаток [36, 103–104].

Нідабу, богиню родючості [31, 63], зерна, яка забезпечує «їжею і питвом богів», також вважали й покровителькою материнства [36, 106–107], тому її згадували з безліччю сосків, відразу персоніфікуючи і злак, і безліч хлібів [31, 63], де помножені груди вказували на плодючість їх зображуваного божества [31, 76]. Крім того, шумеролог С. Ленгдон, вказував на те, що Нідаба має зв'язок з богинею води Ніна-Ішара [63, 149].

Причиною такого зв'язку понять зерна й води може бути амбівалентність лексем, на яку вказує І. М. Дьяконов. Так, в архаїчному пласті саме поняття «вода» у своїх різних проявах може потрапляти в різні семантичні ряди: як шумерське «а (ia)», одночасно означає й «воду», і «насіння», і «родителя» [71, 13], в «Епосі про Гільгамеша» дощ називали

«хлібним» [71, 75], тобто об'єднали обидва ці поняття, імовірно, пов'язуючи зростання зерна із краплями дощу.

На основі аналізу можемо стверджувати, що це могло статися внаслідок втрати розуміння архаїчних понять та утворення нових релігійних концепцій, які призвели до дрібнення цілісного образу материнського божества на різні його прояви: як богині водної стихії, богині-годувальниці та матері, богині зерна й родючості.

У шумерській релігії досемітського впливу, на думку С. Ленгдона, лежали погляди на первісну богиню «висот» і виноградної лози Центральної Азії, Гесті-Анну, «господиню небес», яка пізніше виступала під ім'ям богині Ніна, ім'я якої означало «Цариця Вод». Пов'язано це було з міграцією жителів гірських районів у долини родючих річок Тигру і Євфрату. Разом з переселенням переносилися й старі погляди на нові природні цикли, у яких підйом і спадання рівня річок мали сакральний характер. У зв'язку з цим божество родючості було пов'язане із заступництвом каналів та іригації [63, 43–49].

Шумери вимовляли ім'я божества по-різному. Ніна – «богиня води», збереглося як Нана, ставши під цим ім'ям одним з найважливіших божеств [63, 48]. Еша - «богиня рибного будинку, тобто моря», пізніше перейшло в ім'я Ішана - «небесна богиня рибного дому», зі збереженим ім'ям Ішара [63, 47].

В усякому разі в період династії Ура Ішара та На-на-а були різними божествами, що свідчить про їх пізніше злиття [63, 48]. Водночас Нана трапляється і як одне з імен семітської богині Іштар [72, 369], що свідчить про архаїчні риси асимілювання в більш пізньому аккадському образі.

Важливо відзначити, що іменування водного божества «Ішара моря» в аспекті змієподібного божества пов'язане з морським пітоном, й у зв'язку з цим Нін-Ішара представляла змієподібний тип богині матері не тільки в прісній воді, але й в океані. Таким чином, під ім'ям Ішара зберігався шумерський змієподібний аспект давньої богині води, а під ім'ям Нана мали

на увазі патронаж отарам та іригації [63, 48], що походять від більш давніх культів епохи неоліту.

Так, у Південній Месопотамії поширений канон материнського божества з дитиною біля грудей і головою рептилії [73, 86], оскільки змія на Сході загалом не тільки пов'язана з водною стихією, але і є її уособленням.

Уявлення про божественну годувальницю у вигляді змії знаходило своє відображення й у складному синкретичному образі убейдійських статуеток материнського божества. Але й у більш пізніх міфологемах культів богині матері, як і сам образ змії, у багатьох народів Стародавнього Сходу та Середземномор'я пов'язували з культом водної стихії, можливо, водної змії, зображення якої являло собою узагальнений символ водної стихії.

У зв'язку жіночого божества та змії, вбачає В. І. Саріаніді, уявлення прохання про водний достаток того, хто молився, можливо, дощу, від якого залежали врожаї і в результаті саме життя стародавніх землеробів, як підтверджує давньосхідна приказка: «де вода, там і життя» [59, 88].

На амбівалентний характер давньої лексики вказує семітський корінь *haу-*, *haw*, що означає й «життя», й ім'я бога прісних вод *Еа*, і водночас «змія», якого в міфології світу так часто пов'язують з водними джерелами [71, 13], таким чином ставлячи поняття «вода - життя - змії» в один ряд.

Ян Прилуцький відзначав, що *Нанайя*, давня назва води, пізніше перейшла до назви річки *Нана*, що пов'язало цей образ з *Анаїтіс* і *Таніт* [46, 36–37].

Незабаром абстрактний епітет «цариці небесної» *Нін-Анни* був поширений як *Іннін*, а також у багатьох інших варіантах *Інанна*, *Нінина*, *Енім*, *Ірніні* або *Нін* - центральне божество шумерського пантеону. *Іннін* як божество родючості безпосередньо грало роль покровительки потоків і каналів:

«Без тебе потік не буде відкритий і не буде закритий,
Який приносить життя. Без тебе канал не відкриється
І жоден канал не буде закритий,

Що дає багатьом народам пити» [63, 57].

В іконографії Іннін відзначена й зображеннями з дитиною біля грудей, захищаючи дітонародження [63, 62], у зв'язку із цим у молитвах згадують звернення до неї як до «Матері істинної груді» [63, 60], у цьому сенсі, на думку Ф. Аккерман, Іннін аналогічна богині Нінхурсаг [54, 204].

Водночас відмітимо змісподібний аспект богині Іннін, до якої іноді зверталися Ninā-isûmgal – «Ніна - великий пітон» [54, 211]. У Діра її іменували як «божественну діву - змію життя» [63, 119], таким чином, знаходимо аналогії не тільки з богинею Ішарою, але й неолітичним образом богині родючості.

Найбільш важливий для розуміння образу Інанни цикл, умовно званий «Інанна-Думузі», представляє пісні, які були частиною священного свята, пов'язаного з культом родючості, що відбувалося кожен перший день нового року [74, 511]. Одруження Інанни й Думузі являло собою вегетативний цикл, у якому відродження природи відбувалося внаслідок священного шлюбу Думузі й Інанни, джерела всього живого [75, 50].

Логічним завершенням цього циклу був міф про сходження Інанни в підземний світ [74, 511; 61, 185], у зв'язку з чим припинялися пологи на землі, що відображає всі основні аспекти образу Інанни, передусім як богині любові, родючості й життєвих сил. Цей сюжет зберігся й в аккадському міфі про Іштар-Таммузі, оскільки злиття шумерського та аккадського (східних семітів) народів призвело не тільки до витіснення шумерської мови аккадською [63, 651], змішування шумерських і семітських культів [63, 42], але й до ототожнення богів, як, наприклад, богині Інанни з Іштар [63, 51].

Так, у пізнішій шумерській міфології образ «Володарки небес», богині родючості Інанни, Іннін, Нінань, перейшов в аккадський в образі Іштар [76, 510]. У процесі змішування, на ранньому етапі, над давнім семітським ім'ям Астар усе ще переважало шумерське, проте в результаті еволюції культу материнського божества стає Інніна-Астар, або Іштар [63, 50], як богиня родючості, любові та війни. Водночас з Іштар злилися такі самі богині інших

шумерських громад, як Мах, або Нінмах, Нінхурсаг [77, 103], Ірніні [77, 205], що пояснює їх функціональну тотожність.

У аккадської Іштар чітко проступають функції богині як творця життя, помічниці при пологах, матері-родительниці людства, що відкриває родові канали [63, 61]. Її іменували як «господиня людства» [72, 357] і зображували годувальницею, з немовлям біля грудей [60, 120]. Під впливом скотарського суспільства Іштар набувала зооморфних ознак в образі корови - тому її називали «рогата Іштар» [63, 56; 54, 2].

На початкове значення Іштар - «Небо-Вода» [67, 310; 327; 349], яке походить від «води», а через «воду», відповідно, до «водного неба» [67, 317-318] і в кінцевому підсумку – «родючості» [67, 309], вказував академік М. Я. Марр. На думку вченого, в імені та образі Іштар закладена семантика «дощу-благодійниці», «джерела родючості та будівництва, в одному її нерозлучному втіленні, в одній іпостасі протягом усього її панування в розумі доісторичної людини» [67, 348]. Іштар уособлювала пишно народжену від весняних дощів рослинність, а з іншого боку, у значенні «спека» символізувала загибель зелені від річної нестачі дощу, посухи [67, 330]. Згодом цей руйнівний характер закріпився в іпостасі грізної войовниці.

На зв'язок божества з керуванням водною стихією вказує уривок з молитви: «Ти керуєш джерелами, горами й морями» [63, 57].

Шанування богині Іштар в образі «подательки життєдайної води» знайшло відображення в ритуальній скульптурі, що була засвідчена під час археологічних розкопок групою французьких археологів храмового комплексу держави Марі, тісно пов'язаної з південним Дворіччям [76, 87].

Священна статуя Іштар являла собою жінку в повний зріст, із чашею в руках, через дно посудини йшов канал всередині фігури богині. Сама ж статуя, що стоїть біля стіни, з'єднувалася з каналом за стіною, очевидно, відіграючи важливу роль у ритуальних святах родючості, де в потрібний момент запускали воду по каналу, для того щоб струмінь фонтану бризнув із чаші [76, 90].

Такий іконографічний вигляд семантично близький міфу про коханого Іштар - бога рослинного світу Таммузу, який уособлював світ, що вмирав і воскресав, відродження якого з-під землі відбулося за допомогою крапель живої води. Ними Іштар окропила бога [78, 9], унаслідок чого починалася весна [79, 233].

Цей сюжет про сходження Іштар у пекло розказано в міфі про Гільгамеша, основою чого є примітивне уявлення давньої людини про явища природи [79, 233]. Головною метою сходження Іштар під землю було роздобути «живу воду» [79, 231–233], що викликало на землі припинення тваринного і рослинного життя, скоріше за все, відображаючи природний цикл, у якому спадання під час активного періоду посухи та прибування води впливало на родючість полів.

Культурний вплив на сусідні народи призвів до поглинання й синкретизму схожих між собою божеств. Так, материнське божество під різними іменами шанували близькосхідні народи, семіти й несеміти: Іштар – у Месопотамії, Атар – у Сирії, Асторет (Аштарот) – в Ізраїлі, Астарта – у Фінікії [65, 329–330], головною рисою яких, на наш погляд, був зв'язок з водною стихією, від якої залежав урожай. В Еламі богиня родючості уособлювала різні аспекти, в одному з яких Іннін була водночас і богиня родючості, і водний дух [63, 57], іпервозданий творець людей, і богиня-корова [54, 204].

Крім того, Іннанна-Іштар відповідала іранській і середньоазійській Анахит - водному духу, божеству родючості полів. У Середній Азії культ Анахити сформувався в результаті злиття культів Харахваті та вавилонської Іштар, який ще за часів шумерів в образі Іннани потрапив на територію південної Туркменії і згодом був прийнятий ахеменідськими царями [15, 18; 2, 198]. Перське їх правління зіграло велику роль, для збереження культу «небесної богині» Іштар, адаптованої під ім'ям Анахитіш [1, 76].

У Сирійській частини Стародавнього Сходу в образі сирійської богині-матері Атаргатис [80, 80] злилися риси сирійсько-палестинських богинь,

Анат і Астарти-Іштар [81, 116], яка, відповідно до коментарів Германіка, локально іменувалася «Аратус», чиє ім'я походило від річки Євфрат, таким чином «представляючи локальний аспект Богині-Природи, що виробляла водну міць» [80, 81].

Давньосемітському божеству відповідала Іштар, що так само символізувала богиню любові, родючості та війни [81, 116]. Культ Астарти мав глибокі корені в ранньоземлеробських уявленнях про богиню матір, яка дарує родючість. Цьому образу відповідали й поширені зображення богині з чотирма грудьми [65, 329-330]. Розвиток цього образу, згідно з археологічними свідченнями, походив від культу родючості ще часів мезоліту [31, 16].

Так, як і в інших частинах Стародавнього Світу, у зоні Сіро-Палестинського регіону виробилася певна схема статуєток - з руками, які підтримують груди, що, на думку В. М. Массона, несло ідеологічне навантаження релігійно-культового характеру й виходить на культу родючості [73, 73]. Фігурки втілювали божество родючості, богиню матір, пізніше відому як Астарта, зокрема зображену годувальницею, з дитиною на руках, у якій об'єдналися жіночі божества різних давніх місць [82, 8].

Як і в Шумері й Аккаді, у сирійсько-палестинській частині Півмісяця склалася схожа концепція, ідейна лінія якої була спрямована на пояснення природи, яка забезпечує родючість людства, рослинності і тваринного світу [83, 200], водночас відображаючи метеорологічну історію Ханаана [83, 212].

На думку С. Гордона, дослідження ханаанської міфології має базуватися на міфологічних свідченнях угарітської міфології, де родючість була головною турботою, а найбільший страх людини полягав у відсутності дощу чи врожаю [83, 200].

Як і в інших частинах Стародавнього Сходу, культ родючості був пов'язаний з жіночою іпостассю, «годувальницею богів» - богинею Анат, проте вже як консорту патріархального бога - бика Баала, подавача дощу, роси й родючості [83, 200; 84, 14]. Діяння Анат, володарки родючості,

забезпечували відповідне функціонування природи, «роси, яку виливає небо», і дощу [83, 216, 220].

Анат також згадується разом зі стародавньою богинею Ашерою [85, 253], володаркою моря [83, 220; 84, 126], семітською богинею раннього Ізраїлю, матір'ю богів і людей [81, 116], богинею «народження і харчування» [86, 20], що представляє більш давній пантеон. Тому в угаритських текстах є згадки про «соски Ашери» й «божественні груди», «груди Ашери і Рахмай» [84, 124; 85, 253–254; 87, 59–62].

У материнському аспекті Ашера представлена народженням богів, яких вона вигодовує грудьми. Новонародженими немовлятами були боги родючості, які ссали груди Владичиці, вживаючи таким чином їжу, це надавало їм силу для виконання їх важливої ролі [83, 205]. Як і у випадку з Іштар, вигодовування богів і царів грудьми богині відносилось і до ідеології царського дому, що знайшло відображення в сюжеті, у якому зображені «два правителі або царі, які ссали груди богині, куштуючи тим самим молоко, яке наділяє їх божественністю» [83, 225]. Обидві богині, Ашера й Анат під ім'ям Рахмай, вказують і на їх зв'язок з родючим полем [83, 202] як «дочки полів», під якими, видно, мали на увазі струмки, що зрошують поля.

Згодом на Сході встановилися потужні релігії - іудаїзм та іслам, у яких роль материнського божества була практично виключена, чому особливо сприяла заборона на візуалізацію божеств, щоб ствердити нові релігійні канони. Проте Сирія, сирійсько-месопотамське чернецтво, і Палестина зіграли особливо важливу роль в утворенні християнської іконографії [88, 131–133]. Християнство, яке розвивалося в лоні східної культури, увібрало в себе іконографічний канон божественної годувальниці, яка живить грудьми дитину, що не було, як свідчить археологія, нововведенням, а мало глибоке коріння, що сягає неолітичної епохи. Це створювало на перших етапах труднощі інтерпретації: подібні фігурки відносили то до язичництва, то до раннього християнства [88, 55; 253]. В іудаїзмі ж та ісламі, функції

материнського божества частково стали належати патріархальному богу або святим.

Так, Ашера, якій поклонявся Давній Ізраїль, за припущеннями Джозефа Прістлі, була прийнята в яхвізма. Вона приховано змінила стать і як ханаанська «годувальниця богів» відродилася в патріархальному образі Ель Шаддаї, або «бога з грудьми», фертильна функція якого пов'язана з фігурою Ашери [85, 254].

Саме ім'я Шаддаї, на думку учених-гебраїстів Д. Б'яле, У. Олбрайта та М. Луцького, надає аспекту харчування образу Великої Богині, з візуальною презентацією «великих і повних грудей» [86, 18]. Давид Б'яле першим

у сучасній літературі вказав, що етимологія *šad*, тобто «груди», – це «ключ» до розуміння імені, і запропонував прочитання, яке буквально перекладається як «Бог з грудьми», представляючи його андрогенним божеством родючості, подібно як Астарта асоціювалася з «годувальницею» [86, 20].

Таким чином, можна простежити, що народний культ стародавніх мешканців Палестини був заснований на релігії природи та врожаю й базувався на поклонінні материнському божеству, про що згадано в Старому Завіті [89, Вт. Кн. Цар. 17: 10–17, с. 394; Іс. 17, с. 698; Іер.17: 2, с. 773]. Його витіснив уніфікований образ Єгови (Яхве), від якого стали залежати погода, урожай і, відповідно, харчування народу [89, Вт. Кн. Цар. 23: 4: 16, с. 402; 90, 78].

Як уже було зазначено, одним зі стародавніх імен Єгови було давнє іменування Ель Шаддаї, одне зі значень якого пов'язане із символізмом грудей. Так, пізніше в Книзі Буття та Книзі Ісаї є згадки, пов'язані вже з ім'ям Єгови, у яких нагорода за віру в нього виражалася благословенням Бога Отця «благословеннями перс» [89, Бит. 49: 25, с. 54], а також Господа, який обіцяє своєму народові достаток, що в словесній формі виражається: «... і будеш

груди царів смоктати» [89, Іс. 60:16, 744] та означає символізм насичення й достатку.

Мотив годування грудьми був закріплений за патріархальним богом і в таких висловах, як: «щоб смоктати і насититися з перс потіхи його, щоб ви ссали ... від перс його слави, бо Господь направляє мир, немов річку, і славу народів, як потік, і що вони будуть смоктати, і їх буде няньчити Він, як нянька» [89, Іс. 66: 11–12, с. 750]. Тут головний сенс Старого Завіту веде іудеїв до країни достатку з поточними річками, уподібненими молоку [89, Ісх. 3: 8, с.58], продовжуючи в зміненому варіанті ідейну лінію, родючої землі багату на водні джерела, аналогічну давньому індо-іранському та давньосхідному культу водної стихії, що виражається у формі материнського божества, яке годує грудьми.

Водночас протилежне значення достатку й родючості виражається порожньою груддю як прокляття ворогів ізраїльтян, з побажанням їм «сухих перс» і «порожніх утроб» [89, Осії, 9:14, с. 908]. Подібний вираз був використаний як покарання Єгови, подавача води, дощу і грому [89, Іерем. 10: 13 с. 765; Зах. 10: 1 с. 951; Іов. 37: 2–6, 38: 22–30 с. 536], прямого аналога угаритського бика Баала, за непослух.

Характер управителя водами вбачаємо й у Книзі Іови, де Єгова є батьком дощу й роси, що народжує лід та іній: «лід з утроби вийшов», і «іній народив» [89, Іов. 33: 22–30, с. 536]. Крім того, Бог може й осушити всі єгипетські ріки: «... я копаю та п'ю чужу воду і стопою своєї ноги можу висушити всі єгипетські ріки» [89, Вт. Кн. Цар. 19:24, с. 398]. Осушення колодязів, які в Біблії названі «живою водою» [89, Бут. 26:19, с. 26], і річок, від яких залежав урожай, відповідно, виживання, було кінцем не тільки родючості, а й життя місця, оточеного пустелями, що було головним страхом людини. Таким чином, змінювані релігійні погляди заміщували жіночих на чоловічих божеств, з пануванням воїнської ієрархії, але залежність від водних ресурсів була незмінна.

Задля підтвердження висунутої нами гіпотези про зв'язок культу материнства та водної стихії ми провели натурні дослідження сакральності материнства в культурі народності ліо, в Індонезії.

Народність ліо проживає на крутих схилах гір поблизу вулкана Келімуту в селищі Сага, яке розміщене в частині островів Малайського архіпелагу, Малих Зондських островів (центральна частина острова Східні Нуса Тенггара).

Релігійні традиції народності характеризуються синкретизмом християнства та поклонінням культу предків і шануванням аграрного культу. Поклоніння давнім традиціям має перевагу перед поклонінням християнству. На відміну від прибережних районів острова, де із XVII століття активно проводиться католицька місія, місцеве населення зберегло свою самобутню культуру, побут і віру. Натурні дослідження сакральності материнства в культурі народності ліо були проведені в серпні 2018 року.

Сакральна іконографія громади Воло є уособленням родючості й достатку у формі материнських грудей, що викликає найбільший науковий інтерес, оскільки аналогічне символічне вираження відповідає духовній моделі давніх аграрних культур, які розвивалися на території Малої і Середньої Азії, Стародавнього Сходу, Індії та Європи.

Так, ідея родючості, розвинута жителями поселення Сага, утілена в сільській іконографії у формі материнських грудей, виконаної з дерева та розташованої по обидва боки від дверного отвору зовнішнього фасаду житла, що показано у додатку іл. 45; 46; 49; 50. За місцевими віруваннями, вони приносять велику кількість врожаїв і захист господарям будинку.

Також відзначимо індивідуальні стилістичні риси виконання. Крім найбільш поширеної форми округлих пар грудей, вирізаних з монолітної дерев'яної дошки, що служить будівельним елементом будинкової стіни, наявний й інший тип – витягнутих наповнених грудей, з підкресленими рисами багатодітної матері й акцентом на органах годування як на здатності добре харчувати. Деякі зразки відзначені рослинним та водним орнаментом.

За словами вождя громади Воло поселення Сага Максиміліана Мелхоіра, обряд спрямований на збільшення родючості, за звичаєм відбувається в повний місяць. Обмазуючи кров'ю жертвовної тварини священні груди на стіні, кладуть обидві руки на дерев'яні груди й уявляють, як поля стають родючими, їжі вдосталь, що нагадує елементи первісної магії.

У ході дослідження з'ясували, що такий символізм є частиною аграрного циклу, заснованого на сухих і вологих сезонах. З ідеєю родючості та посухи тісно пов'язаний концепт сакралізації водної стихії, яка сприяє збільшенню родючості і їжі, а саме дощу, від якого залежать не тільки родючість і врожай, а й безпосередньо життя племені. Це пов'язано з тим, що єдиним джерелом зрошення в такій місцевості є атмосферні опади, які особливо впливають на зростання родючості з листопада по квітень – у період дощів.

У разі ж якщо сезон довгоочікуваних дощів не настає, чоловіки племені змушені проводити церемоніальний обряд, спрямований на притягнення животворного дощу. При цьому в самому обряді, направленому на благаання про дощ, використовують священні золоті прикраси з вираженим горбкуватим елементом, що символізує материнські груди, як і їхні дерев'яні аналоги.

Серед сакральних прикрас, що наведені у додатку іл. 47; 48, які можна відкривати лише в особливих випадках, пов'язаних з аграрними церемоніями селища, особливо варто відзначити священні сережки, з виділеними на них однією або двома грудьми, в оточенні орнаменту фруктів і зерен, що дозрівають, де груди уособлюють «достаток, щедрість природи та збільшення плодів» [95, 190].

На наш погляд, з одного боку, тут об'єднані два поняття, які сягають глибокої давнини, де джерелом харчування, особливо в періоди голоду та неврожаю, були материнські груди, самопоповнювані молоком, з іншого – основу вірувань склали спостереження людини за природними процесами. Відзначаючи величезний вплив на родючість водного живлення врожаю,

землероб вбачав у материнських грудях велику кількість харчування людини, а також велику кількість дощових опадів, що живлять врожаї їй, відповідно, дають їжу, немов мати живить своїм молоком. Таким чином, стародавня людина ототожнювала природні та людські процеси.

Про важливість статусу годувальниці в громаді Воло свідчить весільна традиція, згідно з якою наречений зобов'язаний не тільки виплатити батькам нареченої викуп за дівчину, але й передусім заплатити за її майбутнє грудне молоко, що говорить про цінність годувальниці, яка покидає сім'ю. Цікаво відзначити, що аналогічний факт згадують етнографи, які проводили польові дослідження обрядовості марійців і засвідчили, що під час обряду сватання наречений платив матері дівчини «за годування грудьми» (чизе кочмилан) [96, 263].

Мотив материнських грудей як уособлення рясного харчування та родючості поширений як на острові Східні Нуса-Тенггара [95, 188], так і на інших індонезійських островах архіпелагу, таких як Тимор [97, 304; 95, 91-103], Північна Суматра, особливо остров Самосір, Малуку [95, 44], на острові Лембата, жінка-мати загалом уособлює джерело [98, 59], що, за спостереженнями науковців А. Ріхтер і Б. Карпентера, не тільки означає «достаток» і «харчування», у буквальному материнському сенсі, а й має загальне значення «родючості» та «щедрості природи» [95, 97].

Звичайно ж, з нашого погляду, у цьому контексті особливий символізм полягає в сакралізації водної стихії як основи родючості й достатку. Це пов'язано з тим, що символізм води, без якої неможливе отримання їжі, посідав ключове місце в архаїчних віруваннях землеробів усіх часів. Наприклад, вода в уявленні народу гірського району Кеданг острова Лембата становила релігійний концепт матеріального і духовного світів [98, 59]. Можливо, також світло проллє традиція народу мамбай, одного з амбоно-тиморських народів, що живуть у центральній частині Східного Тимору. Згідно з їх міфологією, рослини харчуються грудьми землі, а люди – цими рослинами, таким чином споживаючи від божественної Матері [97, 304]. У

їх розумінні, молоко грудей біологічної матері, як і молочна рідина рослин, дана Матір'ю-Землею, істинно вигодовує життя [97, 310]. Це підтверджує висунуту нами гіпотезу про формування образу шляхом спостереження за реальною матір'ю, яка годує нове життя, й ототожнення цього акту з водою, яка живить рослинність, що в подальшому вплинуло на формування образу абстрактної божественної годувальниці.

За віруваннями мамбай, підземне молоко (тобто підземні води) впадає в море, звідки потім, повертаючись на небеса, сходить у формі дощу. Дощ, у їх сприйнятті, ні що інше як повернуте знову молоко землі, таким чином дощ відтворюється з молока землі. Люди просять єдиного дару, і це дощ, який зрошує все живе. І коли їх живіт наповнений, чоловіки і жінки продовжують творити нових людей і нове молоко. Харчування - це суттєвий елемент людського розмноження. У зв'язку з цим мамбай часто говорять: «Коли наш живіт відчуває голод, тоді люди нічого не хочуть». Тому людське відтворення безпосередньо залежить від рослинної родючості [97, 310–311].

Загалом народи острова Тимор груди інтерпретують по-різному: як родючість, космічну гору, дерево життя [95, 91]; і єдиним символічним мотивом при цьому постає вода як еліксир життя.

Сакральний символізм вірувань громади Воло має схожу ідею. З одного боку, схили вулкана Келімуту, андрогенного прародителя племені, дають родючі ґрунти, з іншого - священні озера, розташовані в його жерлах, представляють культ предків, який тісно пов'язаний з культом родючості.

У цьому контексті можна пояснити ставлення до водного символізму, зокрема дерева життя, що приносить плоди, у яких міститься вода. Так, символом джерела води у населення всього острова Східні Нуса Тенггара є кокос. Коли народжується дитина, перед тим як вона має доторкнутися до материнських грудей і її заносять до будинку, новонародженому дають куштувати воду кокоса як символ очищення. Згідно з місцевим повір'ям, кокос утримує найчистішу воду; і доки дитина не прийме воду, їй будуть відкривати новий і новий кокос, щоб завершити обряд очищення. Тому в

народу ліо в селищі Сага молодий кокос встановлюють на верхівці кожного будинку, а в народі нгада, західної та центральної частини острова, служить прикрасою жіночих будинків.

За словами Максиміліано Мелхоіра, молодий кокос встановлюють на даху будинків його селища, «щоб вода ніколи не зупинялася ні в цьому будинку, ні в нашому житті», що вказує на важливість води в житті громади.

Кокос використовують й у ритуалі, направленому на збільшення молока матері: після пологів усередині кокоса закопують плаценту, що, з одного боку, є знаком вдячності за нове життя, а з іншого - проханням про збільшення грудного молока породіллі.

Культова іконографія материнства народності ліо співвідносна своїм символізмом з іншими зразками мистецтва, починаючи з періоду верхнього палеоліту. У неоліті на храмових стінах древньоанатолійського Чатал Хююк зображені одинарні та множинні зліпки грудей.

З цього приводу Жак Ковен висунув думку, що глиняні груди на стінах Чатал Хююк були символами харчування і смерті. А на думку О. В. Антонової, «груди були символом переїдання й усього, що природним чином пов'язане з поняттям про жіночі (материнські) груди» [31, 81], звеличуючи не саму жінку, на наш погляд, а лише її якості материнства, що супроводжуються функцією годування, тим самим проєкціуючи їх на природні процеси, які оточують людину.

На користь вигодовування воскреслої душі після смерті свідчать зліпки материнських грудей, які супроводжують заупокійний комплекс етрусського некрополя в італійському місті Цере. На думку А. Наговіцина, це свідчить про прийняття богинею в небесне царство покійного, а також вказує на подальше існування душі як усиновленої Небом.

Крім того, відомо, що на Апеннінському півострові та найближчих островах тривалий час існував культ материнських божеств, таких як культ Деметри, Кори, Ісиди, Юнони й інших богинь. Це знайшло відображення в більш сучасному культі святої Агати, католицького сонму, острова Сицилія.

Так і сьогодні з приходом весни день святої відзначають пишною ходою вулицями міста Катанія, розташованого біля підніжжя вулкана Етна та виготовленням з воску і тіста грудей святої.

Підсумовуючи дослідження символізму материнських грудей в іконографії різних народів у різні часові періоди, акцентуємо на його важливості в культовій діяльності людини індоєвропейського регіону. У ході аналізу нам вдалося розширити географічні межі, що дало змогу простежити використання аналогічного символізму на островах Малайського архіпелагу. Вивчено вірування народів, які ще не живуть повною мірою в умовах сучасної цивілізації, а основним видом діяльності в них усе ще залишається сільське господарство, тропічне землеробство, поєднане з аграрною магією. Визначено чинники виживання людина, яка залежить від природних умов, ототожнює людські та глобальні процеси. У такому разі їжа і родючість, а також дощове зволоження ґрунтів, завдяки якому людина отримує врожай, є єдиним символізмом, абстрактно відображеним в образі материнських грудей.

Висновок до розділу 3

Отже, щодо розвитку образу материнського божества Стародавнього Сходу можна зробити висновок, що обожнювання материнського образу походить ще з часів мезоліту. Цей образ найбільш широко був розвинений у неоліті з утвердженням канону, у якому материнські груди й дитина вказували на функції божественної годувальниці. При тому що сама дитина часто інтерпретувалася як врожай. Такий образ уособлював не тільки достаток і родючість, що живить, немов мати, але і, на наш погляд, водні ресурси, від яких залежало життя людини в пустелі.

Для іконографії материнського божества Сходу характерний канон «голих богинь», руки яких підтримують груди, пропонуючи харчування. Він проходить через усю історію стародавніх східних цивілізацій. А поява та

поширення нового іконографічного канону – материнського божества з дитиною на руках – відображає концепт родючості й водної стихії, який найбільш повно втілений в образі божественної годувальниці.

Порівняльний аналіз елементів культу жіночого божества в культурах Середньої Азії й Іранського нагір'я, Давньої Індії та Давнього Сходу свідчить про однакові уявлення щодо жіночого божества і його функцій. Така закономірність підтверджує запропоновану дисертанткою гіпотезу про універсальність цього явища в культурі. Материнські божества об'єднує те, що всі вони із самого початку є уособленням природи й асоціюються із джерелом життєдайної сили, що сприяє примноженню рослинного і тваринного світу, продовженню людського роду. Водночас образи глокальних і локальних божеств надзвичайно різноманітні та наділені властивими тільки їм рисами. У ході дослідження доведено, що регіональні особливості, як і ступінь розвитку культу материнського божества, шляхи його еволюції залежать від способу організації суспільного життя та господарювання, зовнішніх впливів, інверсії та взаємодії культур, міграційних процесів, що супроводжуються культурною та релігійною асиміляцією.

Аналіз процесу формування образу божественної матері Стародавньої Індії, Середньої Азії та Іранського нагір'я, також вказує на процес синкретизації саме водних ресурсів, адже для землеробських та скотарських суспільств вода була необхідна за для забезпечення господарської діяльності яка приносила харчування, а отже відповідала найнеобхіднішим умовам існування людини. Забезпечення органічних потреб мало відображення на формуванні духовно-культурної моделі суспільства, уявляючи природні процеси впливаючі на здобуток харчів, абстрактною богинею матір'ю, уособлюючись в іконографії родючості божественною годувальницею.

У процесі розвитку суспільства релігійні уявлення змінювалися та відбувалося заміщення матріархального божества патріархальними. При цьому не припиняючи відповідати необхідним умовам простого населення,

для якого залишались однакові потреби ведення господарства. На початковому етапі патріархальні божества інтерпретували концепти старої системи вірувань, заснованої на процесах природи, в образі яких не тільки залишалися важливі функції живильника й управителя водами, але й часом зберігався головний символ - материнські груди, що вказує на їх важливе значення в культових поглядах Стародавнього світу.

Список використаних джерел до розділу 3

1.Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. Перевод с английского и примечания. И. М. Стеблин-Каменского. М.: Главная редакция восточной литературы издательства "Наука", 1987. 316 с.

2.Горшунова О. В. Женское божество в системе религиозных верований народов Средней Азии / Дис. на соис. уч. ст. док. ист. наук. Москва: РАН Институт этнологии и антропологии им. Н.-Н. Миклухо-Маклая, 2007. 372 с.

3.Кожин П. М., В.И. Сарияниди. Змея в культовой символике анауских племён. // История, археология и этнография Средней Азии. К 60-летию со дня рождения члена-корреспондента АН СССР, доктора исторических наук, профессора С.П. Толстова. М.: Наука. 1968. С.35-41.

4.Массон В.М. Первобытные цивилизации. Ленинград: Наука, 1989. 268 с.

5.Толстов С. П. Древний Хорезм. Опыт историко-археологического исследования. Москва: Издание МГУ, 1948. 440 с.

6.Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М.: Изд-во Наука, 1969. 337 с.

7.Авеста в русских переводах (1861-1996). Рак И.В. (сост.). СПб.: Журнал Нева; РХГИ, 1997. 480 с.

8.Воробьева М. Г. Хорезмийские терракоты. Культура и искусство древнего Хорезма. Ред. М. А. Итина, Ю. А. Рапопорт, И. С. Сычева, Б. И.

Ваинберг. Москва: Изд-во «Наука» Главная редакция восточной литературы, 1981. 270 с.

9. Пугаченкова Г. А. Маргианская богиня. (Из работ Южно-Туркменистанской археологической комплексной экспедиции). Советская археология 1959 №29-30. М.-Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1959. 407 с.

10. Riel Marija. The cult of the Iranian goddess Anahita in Anatolia before and after Alexander. *Živaantije* (52). Скопје, 2002. pp.197-210.

11. Dumezil G. Mythe et épopée. L'Idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens. Vol.I. Paris. Gallimard. 1968. 653 p.

12. Robert L. «Monnaies grecques de l'époque impériale». *Revue numismatique*, 6th series, 18, 1976. pp. 45-46

13. Lommel, Herman. Anahita-Sarasvati. In Johannes Schubert and Ulrich Schneider (eds), *Asiatica: Festschrift Friedrich Weller Zum 65. Geburtstag*, Leipzig: Otto Harrassowitz. 1954. 903 p.

14. Boyce Mary. *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*. Routledge & Kegan Paul London, Boston and Henkey, 1979. P. 252

15. Гундогдыев О. Богиня-мать земли Туркменской. Под ред. А. Джикиева. Ашхабад: Ылхам. 1998. -106 с.

16. Ригведа. Избранные гимны. Перевод, комментарии и вступительная статья Т. Я. Елизаренковой. Москва: Наука, 1972. 417 с.

17. Брагинский И. С., Лелеков Л. А. Иранская мифология. Мифы народов мира. М.: Советская Энциклопедия», 1987. Т. 1. 671 с. с ил.

18. Herzfeld Ernst. "Zoroaster an his World", v. II. Princeton University Press, 1947. 851 p.

19. Ghirshman R. *Iran, Parthians et Sassanians*. Paris. Thames & Hudson, 1962. 347 p.

20. Дрезден М. Мифология древнего Ирана // Мифы Древнего Мира. Пер. с англ. предисл. И.М. Дьяконова. М.: Главная редакция восточной литературы издательства Наука, 1977. 456 с.

21. Веселовский А. Н. Народные представления славян. М.: АСТ, 2006. 671 с.
22. Гамкрелидзе Т.В., Иванов В. В. Индоевропейские языки и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси: Тбилисский университет, 1984. Т. II. 1328 с.
23. Сухарева О. А. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков. В кн.: Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. Снесарев Г.П., Басилов В.Н. (ред.) М.: 1975. 340 с.
24. Басилов В. Н., Брагинский И. С. Момо, Мама. Мифы народов мира. М.: Советская Энциклопедия», 1988. Т. 2. 719 с. с ил.
25. Басилов В. Н. Амбар-Она. Мифы народов мира. М.: Советская Энциклопедия», 1987. Т. 1. 671 с. с ил.
26. Голан А. Миф и символ. М.: Русслит, 1993. 375 с.: ил.
27. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. 3-е изд. М.: Академический проект; Культура, 2015. 640 с.
28. Басилов В. Н. Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М.: Наука, 1986. 208 с.
29. Джикиев А. Традиционные туркменские праздники, развлечения и игры (На материале Юж. и Вост. Туркменистана) / А. Джикиев; Под ред. Ш. Аннаклычева. Ашхабад: Ылым, 1983. 119 с.
30. Джикиев Ата. Очерки происхождения и формирования туркменского народа в эпоху средневековья. Ашхабад: Туркменистан, 1991. 336 с.
31. Антонова Е. В. Антропоморфная скульптура древних земледельцев Передней и Средней Азии. М.: Наука, 1977. 229 с.
32. Басилов В. Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 1992. 328 с.
33. Пугаченкова Г. А. Новые материалы к истории архитектуры Туркменистана. Труды ЮТАКЭ. Ашхабад: Изд-во АН ТССР, 1958. Т. IV.

34. Бонгард-Левин Г. М. Древняя Индия. История и культура. СПб.: Алетейя, 2001. 288 с.
35. Бонгард-Левин Г.М. Ильин Г. Ф. Индия в древности. М., Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1985. 758 с.
36. Массон В.М. Сарияниди В.И. Среднеазиатская терракота эпохи бронзы. Опыт классификации и интерпретации. М.: Наука, 1973. 202 с.
37. Браун Н.У. Индийская мифология. Пер. Я.В.Василькова, пред. И.М.Дьякова. Мифы Древнего мира. М.: Наука, 1977. 456 с.
38. Рыбаков Б.А. Космогония и мифология земледельцев энеолита // Советская археология, 1965. №1. С. 24-47.
39. Топоров В. Н. Индра. Мифы народов мира. М.: Советская Энциклопедия», 1987. т. 1. С. 533-535.
40. Ригведа. Мандалы I-IV. Изд. второе исправленное. Изд. под-а Т. Я. Елизаренкова. М.: Наука, 1999. 767 с.
41. Топоров В. Н. Сарасвати. Мифы народов мира. М.: Советская Энциклопедия», 1988.т. 2. С. 409.
42. Циммер Г. Мифы и символы в индийской культуре. Пер. с англ. М.В. Воробьевой, С.В. Пахомова. М.: Академический проект, 2015. 194 с.
43. Махабхарата. Две поэмы из III книги. Пер., введение и примечание акад. АН ТССР Смирнова Б.Л. 2-е перераб изд. Т. 1. Ашхабад: Изд-во АН Таджикской ССР, 1959. 179 с.
- 44.Топоров В.Н. Исследование по этимологии и семантике индоевропейских языков и индоевропеистике. Языки славянских культур. Москва. 2006. Т. 2 Кн.1. 535 с.
- 45.Махабхарата. Рамайна. М.: Художественная литература, 1974. 607 с.
- 46.Przyluski, Jean. La grande deesse. Introduction a l'étude comparative des religions. Éditions Payot, Paris: 1950. 219 p.
- 47.Серебряный С. Д. Лакшми. Мифы народов мира. М.: Советская Энциклопедия», 1988. т. 2. 409 с.

48. Эрмин В. Г. Индуистская мифология. Мифы народов мира. М.: Советская Энциклопедия», 1987. т. 1. С. 535-543.
49. Гринцер П. А. Деви. Мифы народов мира. М.: Советская Энциклопедия», 1987. т. 1. С. 360-361.
50. Немировский А.И. Мифы и легенды Древнего Востока. М.: Просвещение, 1994. 368 с.
51. Narayan M.K.V. Exploring the Hindu Mind: Cultural Reflection and Symbolism. Readworthy, 2009, pp. 93
52. Younger Paul. Playing Host to Deity: Festival Religion in the South Indian Tradition. Oxford University Press. 2002. 189 p.
53. Мерперт Н. Очерки археологии библейских стран. Москва: Библейско-богословский институт святого Апостола Андрея, 2000. 331 с. ил.
54. Ackerman, Phyllis. The Persion Exhibition New York, 1940. The First Goddesses. 16 p.
55. Andrae Walter. Die archaischen Tempel in Assur. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. Leipzig 1922. 118 p.
56. Бибииков С. Н. Раннетрипольское поселение Лука-Врублевская на Днестре. К истории ранних земледельческо-скотоводческих племен на Юго-Востоке Европы. Материалы и исследования по археологии СССР № 38. АН СССР. М., Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1953. 460 с., ил.
57. Афанасьева В. К. Шумеро-аккадская мифология. Мифы народов мира. М.: Советская Энциклопедия», 1988. Т. 2. С. 647-653.
58. Мунчаев Р. М., Мерперт Н. Я. Раннеземледельческие поселения Северной Месопотамии. Исследования советской экспедиции в Ираке АН СССР. М. Наука, 1981. 320 с., ил.
59. Сариганиди В.И. Тайны исчезнувшего искусства Каракумов. Москва: Наука, 1967. С.108.
60. История Древнего Мира. Том первый. Древний Восток. Ред. С. И. Ковалев. Москва: Гос. Соц.-Эконом. Изд., 1937. 443 с.

61. Крамер С. Н. Мифология Шумера и Аккада. Мифология древнего мира. Пер. с англ. В. А. Якобсона. Предисл. И. М. Дьяконова. М. Главная редакция восточной литературы издательства Наука, 1977. С. 122-161.

62. Martin F. Textes religieux assyriens et babyloniens. Letouzey et ane, éditeurs. Paris 1907. 336 p.

63. Langdon S. Tammuz and Ishtar. A monograph upon babylonian religion and theology. Clarendon Press. Oxford 1914. 196 p. ill.

64. Афанасьева В. К. Набу. Мифы народов мира. М.: Советская Энциклопедия», 1988. Т. 2. С.194.

65. Беляев Л.Я., Мерперт Н.Я. От Библейских древностей к христианским. Очерки археологии эпохи формирования иудаизма и христианства. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. 392 с.

66. Deimel A. Sumerisches Lexikon. I. Sumerische, akkadische und hethitische Lautwertenach Keilschriftzeichen und Alphabet. Pontificium Institutum Biblicum. Romae, 1947. 194, 46 p.

67. Марр Н.Я. Иштарь (От богини матриархальной Афреватрии до героини любви феодальной Европы). Избранные Работы. Т.3. Язык и общество. Ленинград: Гос. Соц.-Экономич. Издание, 1934. 421 с.

68. Афанасьева В. К. Намму. Мифы народов мира. М.: Советская Энциклопедия». 1988. Т. 2. С.197.

69. Афанасьева В. К. Тиамат. 505. Мифы народов мира. М.: Советская Энциклопедия», 1988. Т. 2. С.505.

70. Афанасьева В. К. Нинхурсаг. Мифы народов мира. М.: Советская Энциклопедия», 1988. Т. 2. С. 222.

71. Дьяконов И. М. Мифология древнего мира. Пер. с англ. Предисл. И. М. Дьяконова. М. Наука. 1977. С.5-75.

72. Dhorme P. Choix de textes religieux Assyro-Babyloniens. Traduction par P. Dhorme. Librairie Victor Lecoffre J. Cabalda&Co. Paris 1907. 406 p.

73. Массон В.М. О культе женского божества у анауских племен. // К содержанию 73-го выпуска. Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института археологии АН СССР. Вып. 73. М. 1959.

74. Афанасьева В. К. Инанна. Мифы народов мира. М.: Советская Энциклопедия», 1987. Т. 1. С. 510-511.

75. James E.O. The cult of the Mother-Goddess. Barnes&Noble Books. New York 1994. 300 p.

76. Афанасьева В. К. Иштар. Дяконов И. М.. Мифы народов мира. М.: Советская Энциклопедия», 1987. Т. 1. С. 595.

77. Дьяконов И. М. Эпос о Гильгамеше («О все видавшем»). Пер. с аккадского И. М. Дьяконова. М.-Л.: Изд-во Академии Наук СССР, 1961. 211 с.

78. Мизиев И.М. Шаги к истокам этнической истории Центрального Кавказа. Под ред. В. Б. Виноградова. Нальчик: Эльбрус, 1986. 184 с.

79. Липин Л., Белов А. Глиняные книги. Науч. ред. и предисл. В.В. Струве. М., Л.: Гос. изд. Детской Литературы Мини-ва Просв. РСФСР, 1952. 299 с.

80. Lucian of Samosata. The Sirian Goddess (De Dea Syria). Translated by Herbert A. Strong & John Garstang. Aziloth Books. Great Britain. 2014. 107 p.

81. Шифман И.Ш. Астарта. Мифы народов мира. М.: Советская Энциклопедия», 1987. т. 1. 671 с. с ил.

82. Bulanda E. Kult bogini-matki w kulturach prehistorii i etnologii, a cześć Matki Bożej w Chrzescijaństwie. Lublin. Towarzystwo Naukowe K.U.L., 1947. 24 p.

83. Гордон С. Ханаанейская мифология. Мифология древнего мира. Пер. с англ. В. А. Якобсона. Предисл. И. М. Дьяконова. М.: Наука, 1977. 456 с.

84. Gibson J. C. L. Canaanite Myth and legends. Reader in Hebrew and Semitic Languages New College, Edinburgh. Originally edited by G. R. Driver, F.V.A., and published in the series Old Testament Studies under the auspices of the

Society for Old Testament Study. 1956. T&T clark international. Continuum imprint London • New York. 2004. 167 p.

85. Biale, David. The God with Breasts: El Shaddai in the Bible, HR 21(1982) // the University of Chicago press/ History of Religions/ Vol. 21, No. 3 Feb., 1982/, pp. 240-256. 305 p.

86. Lutzky, Harriet “Shaddaias a Goddess epithet” (Paris) //15-36// (Leiden Koninklijke) // published by Brill NV// Vetus Testamentum/ Vol.48, Fasc. 1 (Jan., 1998) XLVIII, 136 p.

87. Угаритские поэтические повествования. О Ба'лу. Перевод с угаритского, введение и комментарии И.Ш. Шифмана. Памятники письменности Востока CV2. М.: Восточная литература РАН, 1999. 536 с.

88. Кондаков Н. П. Иконография Богоматери. С.-Петербург. Отделение русского языка и словесности Императорской Академии Наук, 1914. Т. I. 387 с.

89. Библия. Старий Заповіт. United Bible Societies, 1992. 955 с.

90. Велльгаузен Ю. Введение в историю Израиля: Пер. с нем. / Вступ. ст., введ. и прил. Н.М. Никольского. Изд. стереотип. М.: Книжный дом Либриком, 2017. 456 с.

91. Леббок Дж. Начало цивилизации и первобытное состояние человека. Умственное и общественное состояние дикарей. Изд. 3-е. М.: Либроком, 2011. 384 с.

92. Гайдукевич В. Ф. К истории древнего земледелия в Средней Азии // Вестник Древней истории. М.-Л. Изд-во Академии Наук СССР, 1948. № 3. 332 с.

93. Waring J. B. Ceramic Art in Remote Ages: With Essays on the Symbols of the Circle, the Cross and Circle, the Circle and Ray Ornament, the Fylfot, and the Serpent, Showing Their Relation to the Primitive Forms of Solar and Nature Worship. Literary Licensing, LLC, 2014. 194 p.

94. Кузьмина Е. Е. Древнейшие скотоводы от Урала до Тянь-Шаня. Фрунзе: Илим, 1986. 133 с.

95. Richter A., Bruce W. Carpenter. Gold Jewellery of the Indonesian Archipelago. Edition Didier Millet. Singapore 2011. - 480 p.

96. Федянович Т. П. Отчет об индивидуальном полевом выезде в Марийскую АССР (4 - 24 июля 1988 г.). Полевые исследования Института этнологии и антропологии РАН 2005 / Отв. ред. З.П. Соколова. М., 2007. - 317 с.

97. Traube E. Mambai Rituals of Black and White. The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia (Harvard Studies in Cultural Anthropology). Edited by James J. Fox. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts, London, England 1980. – 380 p.

98. Barnes R. H. Kedang: Study of Collective Thought of an Eastern Indonesian People. (Oxford Monographs on Social Anthropology.) Oxford University Press. Clarendon, 1974. - 316 p.

ВИСНОВКИ

У дисертації проведено комплексне історико-культурне дослідження процесу формування культу материнського божества в стародавніх суспільствах і визначено семантичну роль водної стихії в матриархальному культі. Вивчення окресленої проблеми дало змогу сформулювати низку ґрунтовних положень і висновків.

1. На основі здійсненого аналізу рівня науково-теоретичної розробки теми у вітчизняній і зарубіжній історіографії слід зробити висновок, що досліджувана проблематика культу материнського божества і його зв'язок із семантикою водної стихії як джерела життя не набула комплексного й узагальненого висвітлення в науковій літературі. Студіювати питання ролі й місця жінки в первісному суспільстві науковці розпочали з кінця ХІХ століття й активно продовжили у ХХ столітті. Проте їх дослідження здебільшого ґрунтувалися на феміністичних теоріях або методах археології. Значення материнства в божественному культі джерела життя не ставали предметом окремих наукових студій.

Джерельна база дослідження включає речові та зображальні матеріали. Для їх вивчення було здійснено натурні обстеження в провідних музеях країн Європи й України, а також здійснено наукову експедицію до Індонезії. Вивчення й осмислення значного масиву джерел дало змогу досягти об'єктивності й неупередженості у висвітленні особливостей культу материнського божества та семантики водної стихії, увести до наукового обігу значну кількість маловідомих джерел.

Визначена методологія дослідження, що полягає у використанні міждисциплінарного підходу із залученням методів історіографії, джерелознавства, археології, лінгвістики, етнології і порівняльної релігії дозволила вирішити поставлене наукове завдання.

2. У результаті аналізу релігійно-світоглядних основ формування культу материнського божества в культурах давніх народів було відтворено загальноісторичну його еволюцію та встановлено періодизацію. Витоки феномену обожнювання материнського образу відносять до періоду верхнього палеоліту. Упродовж тисячоліть цей культ розвивався в культурах різних народів як загальнолюдський архетип джерела життя. Культ материнства формувався з інстинктивних потреб людини вгамувати голод, символом насичення якого з народження людини були груди матері. Мати та жінка були джерелом життя й осередком живлення, що вгамовували головний інстинкт людини – голод. Встановлено, що розвиток материнського образу та уявлень про джерело життя залежав від зміни способу господарювання. Перехід до осілого способу життя та господарського виробництва (VII тис. до н.е.) зумовив формування культу жіночого божества. В епоху енеоліту ця традиція продовжує розвиватися й досягає вершини в епоху ранньої бронзи (V – середина II тис. до н.е.). Розвиток культури сприяв розширенню пантеону жіночих божеств, а трансгресія цінностей призвела до появи божества чоловічої статі. З другої половини II тисячоліття, у період пізньої бронзи, відбувається заміна релігійних і світоглядних уявлень, з'являються змішані жіночо-чоловічі культу та гібридні культури, у яких жіночий образ поступово замінює чоловічий. У VIII столітті як державоутворювальні утвердилися такі релігії, як іслам, християнство, іудаїзм. Архаїчний культ материнського божества хоча й трансформувався під впливом інших релігій, проте продовжує відігравати значну роль у багатьох культурах і релігійно-культових комплексах.

3. На основі іконографічного аналізу окресленої тематики виявлено, що образ материнського божества зображували цілісно або частково, особливо груди, а також абстрактно (образ повногрудої богині замінювали чашоподібними та V-подібними знаками, меандровими візерунками й «макаронами», які пов'язують з водною стихією). Дослідження археологічних матеріалів дало змогу встановити нерозривний зв'язок культу материнського

божества з водною стихією, а саме шануванням водних джерел, що безпосередньо впливають на родючість.

Таким чином, основу концепту божественної годувальниці в палеолітичному мистецтві становить ідея джерела життя, утіленого в образі грудей Богині Матері. І в палеоліті, і в неоліті акцент робили на грудях як на джерелі живлення. У період неоліту й бронзи образ богині-годувальниці пов'язаний з міфологічними уявленнями стародавніх землеробів, і частково й скотарів, про світоустрій і їх місце в ньому, а також першооснову життя всього живого на землі.

Для іконографії материнського божества Сходу характерний канон «голих богинь», руки яких підтримують груди, пропонуючи харчування. Він проходить через усю історію стародавніх східних цивілізацій. А поява та поширення нового іконографічного канону – материнського божества з дитиною на руках – відображає концепт родючості й водної стихії, який найбільш повно втілений в образі божественної годувальниці.

4. У результаті системного аналізу історичного досвіду побутування материнського культу та відображення водної стихії в міфології матріархального культу доведено, що його основу становлять дві першопричини: перша – людський інстинкт спраги та голоду, друга – вода як джерело живлення всього живого. Останній чинник вплинув на формування образу матері-годувальниці й сакралізації водних джерел. Водне джерело в його сакральному значенні є продуктом людської психічної діяльності. Звідси походить взаємозв'язок культу материнського божества та водних культів, що зумовило формування відповідних обрядів і ритуалів, молитовних гімнів, священних напоїв, процесів вступу в релігію тощо.

Водні ресурси природи сприяли формуванню осілого способу життя первісної людини, з основними стоянками біля води. Також вони стали причиною величезного неолітичного стрибка та прогресу в землеробстві, підвищення врожайності та кількості продуктів харчування, що вивело суспільство на новий рівень розвитку. Таким чином сформувався інститут

влади на чолі з божественною матір'ю, який пізніше замінили патріархальні войовничі боги, часом зі збереженням колишніх матріархальних атрибутів і функцій.

5. Порівняльний аналіз елементів культу жіночого божества в культурах Середньої Азії й Іранського нагір'я, Давньої Індії та Давнього Сходу свідчить про однакові уявлення щодо жіночого божества і його функцій. Така закономірність підтверджує запропоновану дисертанткою гіпотезу про універсальність цього явища в культурі. Материнські божества об'єднує те, що всі вони із самого початку є уособленням природи й асоціюються із джерелом життєдайної сили, що сприяє примноженню рослинного і тваринного світу, продовженню людського роду. Водночас образи глокальних і локальних божеств надзвичайно різноманітні та наділені властивими тільки їм рисами. У ході дослідження доведено, що регіональні особливості, як і ступінь розвитку культу материнського божества, шляхи його еволюції залежать від способу організації суспільного життя та господарювання, зовнішніх впливів, інверсії та взаємодії культур, міграційних процесів, що супроводжуються культурною та релігійною асиміляцією.

6. Визначено, що науково-теоретичне та практичне значення дисертації полягає в уведенні до наукового обігу конкретного історичного матеріалу, викладеного в логічній послідовності. Зміст, теоретичні положення та висновки можуть бути використані науковцями при підготовці навчальних курсів з історії культури, у фундаментальних наукових працях культурологічного та мистецтвознавчого спрямувань.

7. Загалом за результатами наукового осмислення процесу формування культу материнського божества в стародавніх суспільствах і семантичного значення водної стихії в матріархальному культі зроблено узагальнений висновок, що без систематизованих знань про становлення материнського культу, місця та ролі матері в стародавніх суспільствах вкрай складно усвідомити закономірності й особливості розвитку культури та духовної

сфери. Саме в цьому полягає важливість результатів дослідження, що дають змогу відтворити історичний процес формування культу материнського божества, сформувані всебічне уявлення про його регіональні особливості, уточнити ряд усталених понять та опрацювати сучасну наукову термінологію.

8. Окреслено подальші перспективи вивчення проблеми, які базуються на більш широкому використанні матеріалу, уведенні до наукового обігу нових видів джерел, збільшенні предметів та об'єктів дослідження, проведенні як локальних, так і комплексних досліджень, зокрема, з історії Трипільської культури. Завданням подальшої діяльності повинно стати нарощування фактичного матеріалу, створення не тільки реконструктивної картини історії, а й теоретичного дослідження, у якому необхідно вказати на типи, етапи та форми різноманітних проявів материнського культу та впливу на духовну сферу суспільства.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Абрамова З. А. Древнейший образ человека // Каталог по материалам палеолитического искусства Европы. Санкт-Петербург : Петербургское востоковедение, 2010. 304 с.
2. Авеста в русских переводах (1861–1996) / сост. И. В. Рак. Санкт-Петербург : Журнал Нева; РХГИ, 1997. 480 с.
3. Анати Э. Палестина до древних евреев. Москва : Центрополиграф, 2007. 368 с.
4. Антонова Е. В. Антропоморфная скульптура древних земледельцев Передней и Средней Азии. Москва : Наука, 1977. 229 с.
5. Аполлоний Родосский. Аргонавтика / пер., введ. и примеч. Г. Ф. Церетели. Тбилиси : Мецниереба, 1964. 350 с.
6. Афанасьев Н. Архетипы женственности и мужественности в текстах олонхо // Фальклор і сучасная культура: матэрыялы III Міжнар. навук.-практ. канф., 21–22 крас. 2011 г., Мінск. У 2 ч. Ч. 2 / рэдкал.: І. С. Роўда [і інш.]. Мінск : Выд. цэнтр БДУ, 2011.
7. Афанасьева В. К. Инанна. Мифы народов мира. Москва : Советская энциклопедия, 1987. Т. 1. С. 510–511.
8. Афанасьева В. К. Набу // Мифы народов мира. Москва : Советская энциклопедия, 1988. Т. 2. С. 194.
9. Афанасьева В. К. Намму // Мифы народов мира. Москва : Советская энциклопедия, 1988. Т. 2. С. 197.
10. Афанасьева В. К. Нинхурсаг // Мифы народов мира. Москва : Советская энциклопедия, 1988. Т. 2. С. 222.
11. Афанасьева В. К. Тиамат. 505 // Мифы народов мира. Москва : Советская энциклопедия, 1988. Т. 2. С. 505.
12. Афанасьева В. К. Шумеро-аккадская мифология // Мифы народов мира. Москва : Советская энциклопедия, 1988. Т. 2. С. 647–653.

13. Афанасьева В. К., Дьяконов И. М. Иштар // Мифы народов мира : в 2 т. Москва : Советская энциклопедия, 1987. Т. 1. С. 595.
14. Афанасьева В., Луконин В., Померанцева Н. // Искусство Древнего Востока. Москва : Искусство, 1976. 376 с.
15. Библия. Старий Заповіт. /United Bible Societies, 1992. 955 с.
16. Басилов В. Н. Амбар-Она // Мифы народов мира. Москва : Советская энциклопедия, 1987. Т. 1. 671 с.: ил.
17. Басилов В. Н. Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. Москва : Наука, 1986. 208 с.
18. Басилов В. Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. Москва : Наука, 1992. 328 с.
19. Басилов В. Н., Брагинский И. С. Момо, Мама // Мифы народов мира. Москва : Советская энциклопедия, 1988. Т. 2. 719 с.: ил.
20. Бахофен И. Материнское право / гл. ред. А. Н. Красников // Классики мирового религиоведения : антология. Т. 1. Москва : Канон+, 1996. 496 с.
21. Беляев Л. Я., Мерперт Н. Я. От Библейских древностей к христианским : очерки археологии эпохи формирования иудаизма и христианства. Москва : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. 392 с.
22. Бибиков С. Н. Культовые женские изображения раннеземледельческих племен Юго-Восточной Европы // Советская Археология. XV. Москва, Ленинград : Изд-во Академии наук СССР, 1951. 348 с.
23. Бибиков С. Н. Раннетрипольское поселение Лука-Врублевская на Днестре. К истории ранних земледельческо-скотоводческих племен на Юго-Востоке Европы // Материалы и исследования по археологии СССР. № 38. Москва, Ленинград : Изд-во Академии наук СССР, 1953. 460 с.: ил.
24. Богаевский Б. Л. Крит и Микены. (Эгейская культура). Москва, Ленинград : Гос. изд-во «Всемирная литература». 252 с.

25. Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи / пер. с англ. и примеч. И. М. Стеблина-Каменского. Москва : Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1987. 316 с.
26. Болсуновский К. В. Символ змия в трипольской культуре. Мифологический этюд. Киев : Тип-я Гирича, 1905. 13 с.
27. Бонгард-Левин Г. М. Древняя Индия. История и культура. СПбанк-Петербург : Алетейя, 2001. 288 с.
28. Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Индия в древности. Москва : Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1985. 758 с.
29. Бонгард-Левин Г., Грантовский Э. От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и история. 2-е изд., доп. и испр. Москва : Мысль, 1983. 206 с.: ил.
30. Брагинский И. С., Лелеков Л. А. Иранская мифология // Мифы народов мира. Москва : Советская энциклопедия, 1987. Т. 1. 671 с.: ил.
31. Браун Н. У. Индийская мифология / пер. Я. В. Василькова, пред. И. М. Дьякова // Мифы Древнего мира. Москва : Наука, 1977. 456 с.
32. Бузескул В. П. Краткое введение в историю Греции : лекции. Харьков. 1910. 255 с.
33. Бурдо Н. Б. Сакральний світ Трипільської цивілізації. Київ : Наш час, 2008. 296 с.
34. Вдовченков Е. В. Религиозные практики Сармато-Боспорского пограничья // Цивилизация и варварство: пограничье как феномен, состояние и культурно–историческое пространство / отв. ред. В. П. Буданова, О. В. Воробьева. Москва : Аквилон, 2015. Вып. IV. 484 с.
35. Велльгаузен Ю. Введение в историю Израиля / пер. с нем. ; вступ. ст., введ. и прил. Н. М. Никольского. Москва : Либриком, 2017. 456 с.
36. Веселовский А. Н. Народные представления славян. Москва : АСТ, 2006. 671 с.
37. Воробьева М. Г. Хорезмийские терракоты // Культура и искусство древнего Хорезма / ред.: М. А. Итина, Ю. А. Рапопорт, И. С. Сычева,

Б. И. Ваинберг. Москва : Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1981. 270 с.

38. Гайдукевич В. Ф. К истории древнего земледелия в Средней Азии // Вестник древней истории. Москва, Ленинград : Изд-во Академии Наук СССР, 1948. № 3. 332 с.

39. Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. Индоевропейские языки и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси : Тбилисский университет, 1984. Т. II. 1328 с.

40. Ганялин А. Ф. Раскопки 1959–1961 гг. на Алтын-Тепе. Москва : Наука, 1967. 320 с.

41. Гимбутас М. Цивилизация Великой Богини: мир Древней Европы. Москва : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2006. 572 с.

42. Голан А. Миф и символ. Москва : Русслит, 1993. 375 с.: ил.

43. Голубцова Е. С. Идеология и культура сельского населения Малой Азии. I–III вв. Москва : Наука, 1977. 241 с.

44. Гордон С. Ханаанейская мифология // Мифология древнего мира / пер. с англ. В. А. Якобсона ; предисл. И. М. Дьяконова. Москва : Наука, 1977. 456 с.

45. Горшунова О. В. Женское божество в системе религиозно-мировоззренческих представлений народов Средней Азии : автореф. дис. ... док. ист. наук. Москва : Институт этнологии и антропологии РАН, 2007. 39 с.

46. Горшунова О. В. Женское божество в системе религиозно-мировоззренческих представлений народов Средней Азии : дис. ... док. ист. наук. Москва. : Институт этнологии и антропологии РАН, 2007. 372 с.

47. Гринцер П. А. Деви // Мифы народов мира. Москва : Советская энциклопедия, 1987. Т. 1. С. 360–361.

48. Гундогдыев О. Богиня-мать земли Туркменской / под ред. А. Джикиева. Ашхабад : Ылхам. 1998. 106 с.

49. Джикиев А. Очерки происхождения и формирования туркменского народа в эпоху средневековья. Ашхабад : Туркменистан, 1991. 336 с.

50. Джикиев А. Традиционные туркменские праздники, развлечения и игры (На материале Юж. и Вост. Туркменистана) / под ред. Ш. Аннаклычева. Ашхабад : Ылым, 1983. 119 с.

51. Дрезден М. Мифология древнего Ирана // Мифы Древнего мира / пер. с англ. ; предисл. И. М. Дьяконова. Москва : Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1977. 456 с.

52. Дэвлет Е. Г. Альтамира. У истоков искусства. Москва : Алетейя, 2004. 280 с.

53. Дюпюи Д. Скульптурные изображения из известняка восточно-греветтийской стоянки Костенки-1: тематика и функциональное назначение // Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. URL: <http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/05/978-5-88431-267-8>. МАЭ РАН. 118-288.

54. Дьяконов И. М. Мифология древнего мира / пер. с англ. ; предисл. И. М. Дьяконова. Москва : Наука, 1977. С. 5–75.

55. Дьяконов И. М. Эпос о Гильгамеше («О все видавшем») / пер. с аккадского И. М. Дьяконова. Москва, Ленинград : Изд-во Академии наук СССР, 1961. 211 с.

56. Ефименко П. П. Первобытное общество : очерки по истории палеолитического времени. Изд. 3-е, перераб. и доп. Киев : Изд-во АН УССР, 1953. 664 с.

57. Золотарев А. М. Пережитки тотемизма у народов Сибири. Ленинград : Изд-во Института народов Севера ЦИК СССР, 1934. 52 с.

58. История Древнего мира. Т. I: Древний Восток / ред. С. И. Ковалев. Москва : Гос. соц.-эконом. изд., 1937. 443 с.

59. Кабо В. Круг и крест. Размышления этнолога о первобытной духовности. Канберра : Алчеринга, 2002. 232 с.

60. Каллимах Киринейский. Гимны / пер. с греч. яз. И. Мартынов. Кн. II. Типография Иос. Иоаннесова. Санкт-Петербург, 1823. 272 с.

61. Кнорозов Ю. В. Письменность индейцев майя. Москва, Ленинград : Изд-во Академии наук СССР, 1963. 660 с.

62. Кобылина М. М. Терракотовые статуэтки Пантикапея и Фанагории. Москва : Изд-во Академии наук СССР, 1961. 181 с.

63. Кожин П. М., Сарияниди В. И. Змея в культовой символике анауских племён // История, археология и этнография Средней Азии. К 60-летию со дня рождения члена-корреспондента АН СССР, доктора истор. наук, профессора С. П. Толстова. Москва : Наука, 1968. С. 35–41.

64. Кондаков Н. П. Иконография Богоматери. Санкт-Петербург. Отделение русского языка и словесности Императорской Академии Наук, 1914. Т. I. 387 с.

65. Корниенко Т. В. Концепция «революции символов» Жака Ковена двадцать лет спустя // Вестник Воронежского государственного педагогического университета. 2015. № 1. С. 140. (История. Политология. Социология).

66. Крамер С. Н. Мифология Шумера и Аккада // Мифология древнего мира / пер. с англ. В. А. Якобсона ; предисл. И. М. Дьяконова. Москва : Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1977. С. 122–161.

67. Кузьмина Е. Е. Древнейшие скотоводы от Урала до Тянь-Шаня. Фрунзе : Илим, 1986. 133 с.

68. Леббок Дж. Начало цивилизации и первобытное состояние человека: умственное и общественное состояние дикарей. Изд. 3-е. Москва : Либроком, 2011. 384 с.

69. Липин Л., Белов А. Глиняные книги / науч. ред. и предисл. В. В. Струве. Москва, Ленинград : Гос. изд. детской литературы Мин-ва Просв. РСФСР, 1952. 299 с.

70. Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. Гос. изд. детской литературы Мин-ва Просв. РСФСР. Москва, 1957. 619 с.

71. Максимов А. Н. Избранные труды / сост., автор послесл. и коммент. О. Ю. Артемова. Москва : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997. 543 с. (Этнографическая библиотека).

72. Марр Н. Я. Иштарь (От богини матриархальной Афревозии до героини любви феодальной Европы) // Избранные работы. Т. 3: Язык и общество. Ленинград : Гос. соц.-экономич. издание, 1934. 421 с.

73. Массон В. М. О культе женского божества у анауских племен // Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института археологии АН СССР. Вып. 73. Москва, 1959. 142 с. ил.

74. Массон В. М. Первобытные цивилизации. Ленинград : Наука, 1989. 268 с.

75. Массон В. М., Сарияниди В. И. Каракумы: заря цивилизации. Москва : Наука, 1972. 163 с.

76. Массон В. М., Сарияниди В. И. Среднеазиатская терракота эпохи бронзы. Опыт классификации и интерпретации. Москва : Наука, 1973. 202 с.

77. Махабхарата. Две поэмы из III книги / пер., введ. и прим. акад. АН ТССР Б. Л. Смирнова. 2-е перераб. изд. Т. 1. Ашхабад : Изд-во АН Таджикской ССР, 1959. 179 с.

78. Махабхарата. Рамаяна. Москва : Художественная литература, 1974. 607 с.

79. Мелларт Дж. Древнейшие цивилизации ближнего Востока / пер. с англ. и коммент. Е. В. Антоновой. Москва : Наука, 1982. 149 с.

80. Мень А., протоиерей. История религии: в поисках Пути, Истины и Жизни. Т. 2: Магизм и единобожие. Москва : Слово, 1991. 357 с.

81. Мерперт Н. Очерки археологии библейских стран. Москва. Библейско-богословский институт святого Апостола Андрея, 2000. 331 с.: ил.

82. Мизиев И. М. Шаги к истокам этнической истории Центрального Кавказа / под ред. В. Б. Виноградова. Нальчик : Эльбрус, 1986. 184 с.

83. Мирча Элиаде. Очерки сравнительного религиоведения. Москва : Ладомир, 1999. 488 с.

84. Мунчаев Р. М., Мерперт Н. Я. Раннеземледельческие поселения Северной Месопотамии: исследования советской экспедиции в Ираке АН СССР. Москва : Наука, 1981. 320 с.: ил.

85. Мюллер Макс. Египетская мифология. Москва : Центрполиграф, 2007. 209 с.

86. Негматов Н. Н. Божественный и демонический пантеон Уструшаны и их индоиранские параллели // Древние культуры Средней Азии и Индии / под ред. В. М. Массона. Ленинград : Наука, 1984. 186 с.

87. Немировский А. И. Идеология и культура раннего Рима. Воронеж : Изд-во Воронежского университета, 1964. 226 с.

88. Немировский А. И. Мифы и легенды Древнего Востока. Москва : Просвещение, 1994. 368 с.

89. Николаева Д. А. Женское божество в традиционной культуре бурят Предбайкалья // Культурология. 2010. С. 245–255.

90. Николаева Н. А. Мифология Великой Богини в праиндоевропейской древности // Вестник Московского государственного обласного университета, 2016. № 4. С. 33–41.

91. Николаева Н. А. О культе Великой Богини в религии индоиранцев по данным археологии // Вестник Московского государственного обласного университета 2016. № 1. С. 98–106.

92. Нойманн Э. Великая Мать. Глубинная психология и психоанализ. Москва : Добросвет, Изд-во КДУ, 2014. 410 с.

93. Носова Л. В. Ещё раз о культе Великой Богини у местного населения Северного Причерноморья // Боспорский феномен : материалы Международной конференции / Институт истории материальной культуры РАН. Санкт-Петербург. 19–22 ноября 2013 г. Санкт-Петербург : Общество с ограниченной ответственностью «Нестор-История». С. 567–576.

94. Ойунский П. А. Якутский героический эпос олонхо Ньургун Боотур Стремительный. Москва : ДИК, 2007. 400 с.: ил.

95. Окладников А. П. Неолит и бронзовый век Прибайкалья: историко-археологическое исследование // Материалы и исследования по археологии СССР. № 18. Ч. I–II. Москва, Ленинград : Изд-во АН СССР, 1950. 412 с.

96. Окладников А. П. Палеолитическая статуэтка из Бурети // Палеолит и неолит СССР : материалы и исследования по археологии СССР / под ред. П. П. Ефименко. №. 2. Москва, Ленинград : Изд-во АН СССР, ИИМК им. Н. Я. Марра, 1940. С. 104–108.

97. Официальная страница Посольства Туркменистана в Украине. URL: <https://ukraine.tmembassy.gov.tm/ru/news/9056>

98. Плетнева Г. С. Первобытное искусство в собрании Эрмитажа. Ленинград : Изд-во Гос. Эрмитажа, 1963. 68 с.

99. Попов Н. С. Экологические традиции в культуре якутов : дис. канд. культурол. / Санкт-Петербургский государственный университет культуры и искусств. Санкт-Петербург, 2004. 159 с

100. Пугаченкова Г. А. Маргианская богиня. (Из работ Южно-Туркменистанской археологической комплексной экспедиции) // Советская археология. 1959. № 29–30. Москва, Ленинград : Изд-во Академии наук СССР, 1959. 407 с.

101. Пугаченкова Г. А. Новые материалы к истории архитектуры Туркменистана // Труды ЮТАКЭ. Ашхабад : Изд-во АН ТССР, 1958. Т. IV: Советская археология, 1959. № 29–30. 407 с.

102. Рабинович Е. Г. Богиня-Мать // Мифы народов мира. Москва : Советская энциклопедия, 1987. Т. 1. 671 с.: ил.

103. Радунчева А. Доисторическое искусство в Болгарии. V–II тыс. до н.э. / пер. В. Протопопова. София : София-пресс, 2015. 136 с.

104. Рапопорт Ю. А. Краткий очерк истории Хорезма в древности // Приаралье в древности и средневековье. Москва : Восточная литература, 1998. 217 с.

105. Редер Д. Г. Исида // Мифы народов мира. Москва : Советская энциклопедия, 1987. Т. 1. 671 с.: ил.

106. Рейнак С. Аполлон. Всеобщая история пластических искусств : лекции, читанные в Высшей школе при Лувре. Москва : Современные проблемы, 1924. 311 с.: ил.
107. Ригведа. Избранные гимны / пер., коммент. и вступ. статья Т. Я. Елизаренковой. Москва : Наука, 1972. 417 с.
108. Ригведа. Мандалы I–IV. Изд. 2-е испр. / изд. подгот. Т. Я. Елизаренкова. Москва : Наука, 1999. 767 с.
109. Рубинштейн Р. И. Рененутет // Мифы народов мира. Москва : Советская энциклопедия, 1988. Т. 2. 719 с.: ил.
110. Рыбаков Б. А. Космогония и мифология земледельцев энеолита // Советская археология. 1965. № 1. С. 24–47.
111. Рыбаков Б. А. Космогония и мифология земледельцев энеолита II // Советская археология. 1965. № 2. С. 13–33.
112. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. 3-е изд. Москва : Академический проект; Культура, 2015. 640 с.
113. Сарияниди В. И. Тайны исчезнувшего искусства Каракумов : сборник / Акад. наук СССР, Ин-т археологии. Москва : Наука, 1967. 108 с.: ил. (Из истории мировой культуры).
114. Семенов А. А. О культе Ригведы и Махабхараты в связи с их датировкой // Власть и общество: практики взаимодействия и конфликты : материалы Девятой региональной научной конференции (г. Воронеж, 2 февраля 2015 г.) / под общ. ред. В. Н. Глазьева. Воронеж : Истоки, 2015. С. 216–222.
115. Семенова Е. Н. Семантика эпического пространства и ее роль в сюжетобращении (на материале якутского эпоса олонхо) : дис. ... канд. культурол. Москва, 2000. 156 с.
116. Серебряный С. Д. Лакшми // Мифы народов мира. Москва : Советская энциклопедия, 1988. Т. 2. 409 с.

117. Скриленко А. Труды двенадцатого археологического съезда в Харькове 1902 г. Т. I. Москва : Товарищество типографии А. И. Мамонтова, 1905. 755 с.
118. Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. Москва : Наука, 1969. 337 с.
119. Сойкина Н. Ю. Живопись эпохи палеолита в системе культурных ценностей Евразии : автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.06 "Археология". URL: <http://kzdocs.docdat.com/docs/index-8175.html>
120. Спицын А. Русский палеолит. Записки отд. рус. и слав. Археол. общества. Т. XI. Петроград : Типография М. А. Александрова, 1915. 230 с.
121. Столяр А. Д. Происхождение изобразительного искусства. Москва : Искусство, 1985. 268 с.
122. Стоян С. П. Символи в образотворчому мистецтві первісності: філософсько-культурологічний аналіз // Культура і сучасність. 2013. № 1. С. 16–21.
123. Страбон. География (в XVII кн.) / пер., ст. и коммент. Г. А. Стратановского ; под общ. ред. С. Л. Утченко ; ред. пер. О. О. Крюгер. Ленинград : Наука, 1964. 957 с.
124. Сумцов Н. Ф. Символика славянских обрядов. Москва : Восточная литература, 1996. 296 с.
125. Сухарева О. А. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии / ред. Г. П. Снесарев, В. Н. Басилов. Москва, 1975. 340 с.
126. Титов В. С. Неолит Греции. Периодизация и хронология. Москва : Наука, 1969. 256 с.
127. Токарев С. А. Ранние формы религии. Москва : Политиздат, 1990. 622 с.
128. Толстов С. П. Древний Хорезм. Опыт историко-археологического исследования. Москва : Издание МГУ, 1948. 440 с.

129. Топоров В. Н. Индра // Мифы народов мира. Москва : Советская энциклопедия, 1987. Т. 1. С. 533–535.
130. Топоров В. Н. Исследование по этимологии и семантике индоевропейских языков и индоевропеистике. Т. 2: Индоевропейские языки и индоевропеистика. Кн. 1. Москва : Языки славянских культур, 2006. 544 с.
131. Топоров В. Н. Сарасвати // Мифы народов мира. Москва : Советская энциклопедия, 1988. Т. 2. С. 409.
132. Угаритские поэтические повествования. О Ба'лу / пер. с угарит., введ. и коммент. И. Ш. Шифмана. Москва : Восточная литература РАН, 1999. 536 с.
133. Уилбер К. Краткая история всего / пер. с англ. С. В. Зубкова. Москва : АСТ: Астрель, 2006. 476 с.: ил.
134. Українська минувшина : ілюстрований етнографічний довідник. 2-е вид./ А. П. Пономарьов, Л. Ф. Артюх, Т. В. Косміна та ін. Київ : Либідь, 1994. 256 с.: іл.
135. Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь / пер. с англ. М. К. Рыклина. Москва : КоЛибри; Азбука-Аттикус, 2018. 976 с.
136. Хайтун Д. Е. Тотемизм, его сущность и происхождение. Сталинабад, 1958. 151 с.
137. Харарі Ю. Н. Homo deus. За лаштунками майбутнього. Київ : Форс Україна, 2018. 512 с.
138. Циммер Г. Мифы и символы в индийской культуре / пер. с англ. М. В. Воробьевой, С. В. Пахомова. Москва : Академический проект, 2015. 194 с.
139. Чеховская С. А. Особенности поклонения египетским богам в Северном Причерноморье в I в. до н.э. / Московский гуманитарный университет // Научный потенциал: работы молодых ученых. 2011. № 4. С. 249–252.
140. Чубур А. А. «Венеры палеолита» и древнейшие религиозные верования в Подесенье: культ Богини Матери или поклонение духам очага? //

Русский сборник / Брянский государственный университет им. И. Г. Петровского. 2013. № 7. С. 13–21.

141. Шауб И. Ю. Культ Великой Богини у местного населения Северного Причерноморья // Археология представлений. Санкт-Петербург, 1999. С. 207–223.

142. Шер А. Я. К вопросу об истоках первобытного искусства // Проблемы изучения наскальных изображений в СССР. Москва : Наука, 1990. 240 с.

143. Шифман И. Ш. Астарта // Мифы народов мира. Москва : Советская энциклопедия, 1987. Т. 1. 671 с.: ил.

144. Штерн Э. Р. Доисторическая греческая культура на юге России // Труды XIII Археологического съезда в Екатиринославле. Т. 1. Москва, 1907. 440 с.

145. Шустерман С. Е. Образы женских божеств в Библии и древнееврейских эпиграфических текстах. Петербургский Институт Иудаики. Санкт-Петербург, 2012. 65 с.

146. Элиаде Мирча. Очерки сравнительного религиоведения. Москва : Ладомир, 1999. 488 с.

147. Эрмин В. Г. Индуистская мифология // Мифы народов мира. Москва : Советская энциклопедия, 1987. Т. 1. С. 535–543.

148. Юнг Карл Густав. Человек и его символы / пер. И. Н. Сиренко, С. Н. Сиренко, Н. А. Сиренко. Москва : Медков С. Б.; Серебряные нити, 2006. 352 с.

149. Юнг К. Г. Символы трансформации / пер. англ. Москва : АСТ Москва, 2008. 731 с.

150. Яффе Аниэла. Символы в изобразительном искусстве // Юнг Карл Густав. Человек и его символы / пер. И. Н. Сиренко, С. Н. Сиренко, Н. А. Сиренко. Москва : Медков С. Б.; Серебряные нити, 2006. С. 238–286.

151. Яценко С. А. Искусство у порога иного мира // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. 2017. № 10. С. 269–279.

152. Яценко С. А. Статус женщины в сарматском обществе: проблемы интерпретации источников // Выбор метода: изучение культуры в России 1990-х годов : сб. науч. ст. / сост. и ответ. ред. Г. И. Зверева. Москва : РГГУ, 2001. С. 244–252.

153. Absolon K. The Diluvial Anthropomorphic Statuettes and Drawings, Especially the So-Called Venus Statuettes, Discovered in Moravia: A Comparative Study. Artibus Asiae Publishers. Museum Rietberg Zurich. Vol. 12, No. 3 (1949), pp. 201-220.

154. Ackerman Ph. The First Goddesses. The Persian Exhibition New York, 1940. The Iranian Institute of America. 16 p.

155. Ackerman, Phyllis. The Persian Exhibition New York, 1940. The First Goddesses. 16 p.

156. Ambasciano Leonardo. The Goddess Who Failed? Competitive Networks (or the Lack Thereof), Gender Politics, and the Diffusion of the Roman Cult of Bona Dea. Religio Studie, XXIV, Department for the Study of Religions Faculty of Arts Masaryk University, 2016, 2, p.111-165.

157. Anati E. Palestine Before the Hebrews; a History, From the Earliest Arrival of Man to the Conquest of Canaan. Alfred A. Knopf. NY. 1963. 453 p.

158. Andrae Walter. Die archaischenischtar-tempel in Assur. J. C. Hinrichs'schebuchhandlung. Leipzig 1922. 118 p.

159. Bachofen J. J. Das Mutterrecht: eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur. Stuttgart: Verlag von Kraiss und Hoffmann, 1861. – 440 s.

160. Benjamin R. Siegel. Asherah Alienated: A Gender-Discursive Analysis of the Goddess and her Cult(s) in Ancient Israel / A Thesis Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Master of Arts in Religion,

Hebrew Bible and Ancient Near Eastern Studies at The Claremont School of Theology // 39 p.

161. Berrouet Florian, Hurel Alexandre. Femmes: naissance de l'homme. Icones de la prehistoire. Editions Quai des Brunes, 2018. Noisy-le-Sec. 103 p.

162. Biale, David. The God with Breasts: El Shaddai in the Bible, HR 21(1982) // the University of Chicago press/ History of Religions/ Vol. 21, No. 3 Feb., 1982/, pp. 240-256. 305 p.

163. Boyce Mary. Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices. Routledge & Kegan Paul London, Boston and Henkey, 1979. P. 252

164. Briffault R. The Mothers. The matriarchal theory of social origins. The Macmillan Company. New York : 1931. 319 p.

165. Budin, Stephanie Lynn Images of Woman and Child from the Bronze Age: Reconsidering Fertility, Maternity, and Gender in the Ancient World. Cambridge University Press, New York. 2014. 382 p.

166. Budin, Stephanie Lynn. Images of Woman and Child from the Bronze Age: Reconsidering Fertility, Maternity, and Gender in the Ancient World. Cambridge University Press, New York. 2014. 382 p.

167. Bulanda E. Kult bogini-matki w kulturach prehistorii i etnologii, a część Matki Bożej w Chrzescijaństwie. Lublin. Towarzystwo Naukowe K.U.L., 1947. 24 p.

168. Cauvin Jacques. Naissance des divinites naissance de l'agriculture. Paris. CNRS editions, 1997. 310 p.

169. Chulev Basil. Proto-Indo-European Aryan Homeland of the Great Mother Goddess: Neolithic village of Tumba Madžari in Skopje, Macedonia. 2013. 32 p.

170. Ciaceri Emanuele / Culti e Miti nella storia della'antica Sicilia / Edizione Clio 2004 / Messina. 187 p.

171. Conard N. J. , Malina M., Verept T.. Archäologische Ausgrabungen in Baden-Württemberg 2008. Krause, Dirk L.; Landesamt für Denkmalpflege im Regierungspräsidium Stuttgart. Theiss, Konrad, 25.06.2009. 2009. 304 p.

172. Conard N. J. , Wolf S. Der Hohle Fels bei Schelklingen- Ursprungsort für Kunst und Musik. Drück&Medien Zipperlen, Dornstadt. Ulm 2014. 101p.

173. Conkey M. W. Tringham R. E. Archaeology and the Goddess: exploring the contours of feminist archaeology. Hello J. Stewart. Ann Arbor: U of Michigan P: 199-247. Downing, Christine. (2010). OPUS Archives and Research Center. *Christine Downing Collection*, Box 12 B. Series: Books that Never Got Written. Santa Barbara, CA. , p.27.

174. Conkey, Margaret and Ruth Tringham. (1995). "Archeology and the Goddess: Exploring the Contours of Feminist Archeology." *Feminisms in the Academy*. Eds. D. C. Stanton and A., 200.

175. Deimel A. Sumerisches Lexikon. I. Sumerische, akkadische und hethitische Lautwertenach Keilschriftzeichen und Alphabet. Pontificium Institutum Biblicum. Romae, 1947. 194, 46 p.

176. Delporte Henri. L'image de la femme dans l'art préhistorique. Paris Picard. Paris: 1979. 320 p.

177. Dever William G. Did God Have a Wife? Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel. Published by William B. Eerdmans Publishing Company. Grand Rapids, Michigan/ Cambridge UK, 2005. 330 p.

178. Dever William G. Is the Bible right after All? BAR Interviews William Dever. Washington. Biblical Archaeology Review, 1996. 22 (5): 30-37, 74-77 p.

179. Dever William G. What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It?: What Archaeology Can Tell Us about the Reality of Ancient Israel. Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 2001. 326 p.

180. Dhorme P. Choix de textes religieux Assyro-Babyloniens. Traduction par P. Dhorme. Librairie Victor Lecoffre J. Cabalda&Co. Paris 1907. 406 p.

181. Dumézil G. Mythe et épopée. L'Idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens. Vol.I. Paris. Gallimard. 1968. 653 p.

182. Dumitrescu Vladimir. L'art néolithique en Roumanie. Editions Meridiene. Bucarest, 1968. 116 p., ill.

183. Evans Arthur. *The Palace of Minos. Knoss. Vol.2. Part 2.* London.: Micmillan and Co., Limited, 1928. 844 p.
184. Evans Arthur. *The Palace of Minos. The neolithic and early and middle Minoan ages. Vol.1.* London.: Micmillan and Co. Limited., 1921.721 p.
185. Evans Arthur. *The Palace of Minos. Knoss. Vol. 4. Part 1.* London.: Micmillan and Co., Limited. 1935. 377 p.
186. Evans Arthur. *The Palace of Minos. Knoss. Vol.3.* London.: Micmillan and Co., Limited. 1930. 515 p.
187. Ghirshman R. *Iran, Parthians et Sassanians.* Paris. Thames& Hudson, 1962. 347 p.
188. Gibson J. C. L. *Canaanite Myth and legends. Reader in Hebrew and Semitic Languages* New College, Edinburgh. Originally edited by G. R. Driver, F.B.A., and published in the series *Old Testament Studies* under the auspices of the Society for Old Testament Study. 1956. T&T clark international. Continuum imprint London • New York. 2004. 167 p.
189. Gimbutas Marija. *The civilization of the goddess: The World of Old Europe.* Harper Collins. New York. 1991. 529 p.
190. Gimbutas Marija. *The Goddesses and Gods of old Europe. 6500-3500 BC. Myths and cultsimages.*University of California press. Batekley, Los Angeles : 2007. 304 p.
191. Gimbutas Marija. *The Language of the Goddess.* NY.: Thames & Hudson, 2006. 388 p.
192. Gimbutas, Marija. (1974). *The Gods and Goddesses of Old Erope, 7000-3500BC.* London: Thames and Hudson.
193. Gimbutas, Marija. (1989). *The Language of the Goddess.* San Francisco: Harper & Row.
194. Gimbutas, Marija. (1990). Interview with Kell Kearns. OPUS Archives and Research Center. *Marija Gimbutas Collection, Box 101.* Audio.
195. Gimbutas, Marija. (1991). *The Civilization of the Goddess.* Ed. Joan Marler. San Francisco: Harper.

196. Gimbutas, Marija. (1992). "Women and the Goddess." Lecture. Interface, Sudbury, Mass., p.152.
197. Herzfeld Ernst. "Zoroaster an his World", v. II. Princeton University Press, 1947. 851 p.
198. Hess Richard S. Israelite Religions: An Archaeological and Biblical Survey. Baker Academic. Ada, 2007. 432 p.
199. James E.O. The cult of the Mother-Goddess. Barnes&Noble Books. New York 1994. 300 p.
200. Judith M. Hadley. The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah Evidence for a Hebrew Goddess. – Faculty of Oriental Studies, University of Cambridge, 2000. 245 p.
201. Kenyon K. M. Archaeology in the Holy Land. Frederick A. Praeger, NY. 1960. 326 p.
202. Langdon S. Tammuz and Ishtar. A monograph upon babylonian religion and theology. Clarendon Press. Oxford 1914. 196 p. ill.
203. Leroi-Gourhan André. Les religions de la préhistoire. Edité par PUF, Paris. 1964. 154 p.
204. Lommel, Herman. Anahita-Sarasvati. In Johannes Schubert and Ulrich Schneider (eds), Asiatica: Festschrift Friedrich Weller Zum 65, pp. 405–413. Geburtstag, Leipzig: Otto Harrassowitz. 1954. 903 p.
205. Long, Asphodel. (1996). "The One or the Many: The Great Goddess Revisited." *Feminist Theology: The Journal of the Britain & Ireland School of Feminist Theology*. 15:13: 13-29., 16
206. Lucian of Samosata. The Sirian Goddess (De Dea Syria). Translated by Herbert A. Strong& John Garstang. Aziloth Books. Great Britain. 2014. 107 p.
207. Lutzky, Harriet "Shaddaias a Goddess epithet" (Paris) //15-36// (Leiden Koninklijke) // published by Brilll NV// Vetus Testamentum/ Vol.48, Fasc. 1 (Jan., 1998) XLVIII, 136 p.
208. Majewski K. Plastyka terrakotowa kultury ceramiki malowanej w zbiorach Lwowskich. Swiatowit 17, 63-88. Warsawa 1936-1937

209. Majewski K. Studia nad kultura Trypilska. Archeologia, т. I. Wroclaw, 1947, 19-50 p.

210. Martin F. Textes religieuxassyriens et babyloniens. Letouzey et ane, éditeurs. Paris 1907. 336 p.

211. Mellaart James. Çatal Hüyük. A neolithic town in Anatolia. New York. Times&Hudson, 1967. 232 p.; Mellaart James. The Neolithic of the Near East. New York. London. Charles scribner's sons, 1975. 300 p.

212. Mellaart James. Earliest Civilizations of the Near East. Thames & Hudson lmtd. London, 1965.143 p.

213. Mellaart James. The Neolithic of the Near East. New York. London. Charles scribner's sons, 1975. 300 p.

214. Mellart James. Çatal Hüyük. A neolithic town in Anatolia. New York. Times&Hudson, 1967. 232 p.

215. Miriam Robbins Dexter. Ancient Felines and the Great-Goddess in Anatolia: Kubaba and Cybele / Proceedings of the 20th Annual UCLA Indo-European

216. Monah D. Plastica antropomorfa culturii Cucuteni-Tripolie. Muzeul de Istorie Piatra-Neamf. Iasi, 1997. 520 p.

217. Murdock Maureen . The Goddess and Marija Gimbutas / C.G. Jung Society of Atlanta. Spring, 2016 . № 11. p. 10-12. ; Marler, Joan, ed. (1997). *From the Realm of the Ancestors: An Anthology in Honor of Marija Gimbutas*. Manchester: Knowledge, Ideas & Trends, Inc.

218. Narayan M.K.V. Exploring the Hindu Mind: Cultural Reflection and Symbolism. Readworthy, 2009, pp. 93

219. Patricia C. Rice. Prehistoric Venuses: Symbols of Motherhood or Womanhood? Journal of Anthropological Research. Published by: The University of Chicago Press. Vol. 37, No. 4 (Winter, 1981), pp. 402-414. 403

220. Picard Ch. Eranos-Jahrbuch 1938: Vorträge über Gestalt und Kult der "Grossen Mutter" 1938. Zürich. Rhein-Verlag, 1939. 491 p.

221. Price Theodora Hadzisteliou. *Kourotrophos: Gods and Representations of the Greek Nursing Deities*. Published by E.J. Brill, Leiden, The Netherlands, 1978. 240 p.

222. Przyluski, Jean. II Die Mutter - Göttin als Verbindung zwischen den Local - Göttern und dem Universal - Gott. // *Eranos-Jahrbuch*, 1938; *Vorträge über Gestalt und Kult der "Grossen Mutter"*. Zürich. Rhein-Verlag, 1939. 491 p.

223. Przyluski, Jean. *La grande deesse. Introduction a l'étude comparative des religions*. Paris: Éditions Payot, 1950. 219 p.

224. Rici Marija. The cult of the Iranian goddess Anahita in Anatolia before and after Alexander. *Živaantije* (52). Скопје, 2002. pp.197-210.

225. Robert L. «Monnaies grecques de l'époque impériale». *Revue numismatique*, 6th series, 18, 1976. Pp. 45-46

226. Tringham, Ruth (1993). "The Civilization of the Goddess: The World of Old Europe." *American Anthropologist*. 95: 196-197.

227. Vialou Denis. *La Préhistoire. L'Univers des Formes. Grandes Civilisations*. Gallimard, Paris 1991, reprint 2006.- 319 p.

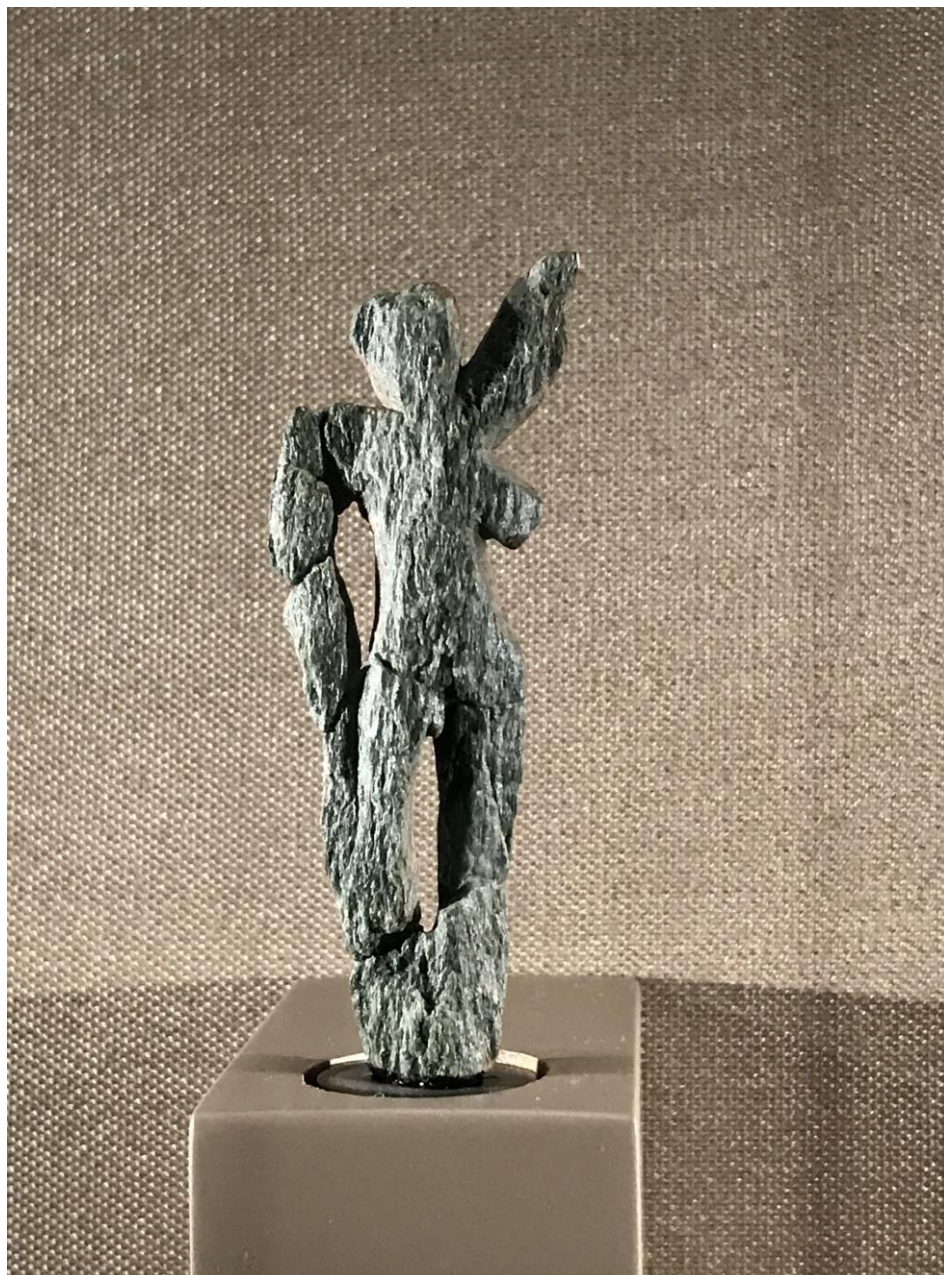
228. Waring J. B. *Ceramic Art in Remote Ages: With Essays on the Symbols of the Circle, the Cross and Circle, the Circle and Ray Ornament, the Fylfot, and the Serpent, Showing Their Relation to the Primitive Forms of Solar and Nature Worship*. Literary Licensing, LLC, 2014. 194 p.

229. White Randall. The Women of Brassempouy: A Century of Research and Interpretation. *Journal of Archaeological Method and Theory*, Vol. 13, № 4, December, 2006.

230. Younger Paul. *Playing Host to Deity: Festival Religion in the South Indian Tradition*. Oxford University Press. 2002. 189 p.

231. Yulia Ustinova. Aphrodite Ourania of the Bosphorus: The Great Goddess of a Frontier Pantheon // *Kernos*, Numéro 11 (1998), *Varia*. P. 209–226.

ІЛЮСТРАЦІЇ



Іл. 1. Венера з Гальгенберг. [Музей натуральної історії. Відень. Австрія]



Іл. 2. Венера з Віллендорфу. [Музей натуральної історії. Відень. Австрія]



Іл. 3. Стилiзована жiноча статуетка. Венера XIV. [Моравський музей. Інститут Антропос. Брно. Чеська Республіка]



Іл. 3а. Венера з рогом. Грот Лоссель. [78]



Іл. 4. Венера XII. Палеоліт. [Моравський музей. Інститут Антропос. Брно. Чеська Республіка]



Іл. 5. Венера з Лоссель. [Музей людини. Париж. Франція]



Іл. 6. Венера з Холе-Фельс з вушком для підвішування.

[Музей доісторії. Блаубойрен. Німеччина]



Іл. 7. Тель Халаф, Сирія. [Пергамон музей. Берлін. Німеччина]



Іл. 8. Антропоморфний посуд з Трої, Анатолія. [Новий музей. Берлін]



Іл. 9. Керамічний посуд з Бранденбургу. [Новий музей. Берлін]



Іл. 10. Богиня Іштар з вазою. Марі. Сирія.



Іл. 11. Богині острова Кіклади.

Majewski Kazimierz. Figuralna plastyka cykladzka. Geneza i rozwój form.
Nakładem Towarzystwa Naukowego. Lwow, 1935. Tablica LXXVIII.



Іл. 12. Етрусська гробниця в Цере.



Італія.

Іл. 13. Богиня Анахїт. [Лувр. Париж. Франція]



Іл. 14. Богиня з Яримтепе II. Халафська культура. Месопотамія. [Мунчаев Р. М., Мерперт Н. Я. Раннеземледельческие поселения Северной Месопотамии. М.: Наука. 1981. 320, с. 251]



Іл. 15. Богиня з Ірану. [Пергамон музей. Берлін. Німеччина]



Іл. 16. Богиня. Трипільська культура. Поселення Володимирівка.
[Енциклопедія Трипільської цивілізації. К.: 2004, с. 66]



Іл. 17. Статуетки з рослинним орнаментом. Трипільська культура.
[Енциклопедія Трипільської цивілізації. К.: 2004, с. 202]



Іл. 18. Трипільські богині з поселення Майданецьке.

[Енциклопедія Трипільської цивілізації. К.: 2004, с. 156-157]

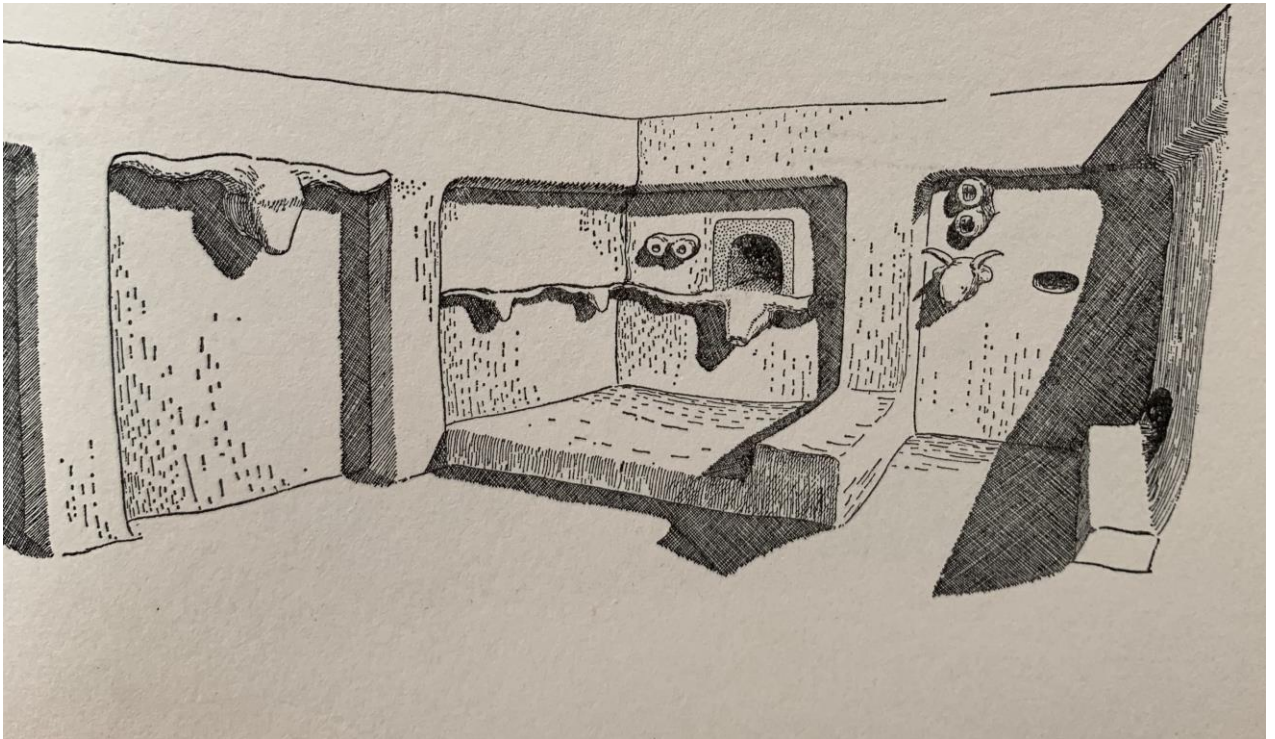


Іл. 19. Посуд культури Кукутеня-Трипілля.

[Енциклопедія Трипільської цивілізації. К.: 2004, с. 211]



Іл. 20. Трипільські богині з поселення Майданецьке: 1 – з немовлям, 2, 3 – сидячи. [Енциклопедія Трипільської цивілізації. К.: 2004, с. 156]



Іл. 21. Інтер'єр святилища Чатал-Хуюк. Анатолія.
 [Mellart James. Çatal Hüyük. A neolithic town in Anatolia. New York:
 Times&Hudson. 1967, p. 107]



Іл. 22. Велика богиня Чатал-Хуюк. Анатолія.
 [Музей анатолійських цивілізацій. Анкара. Туреччина]



Іл. 23. Богині з водним орнаментом з Хаджілар. [Новий музей. Берлін. Німеччина]



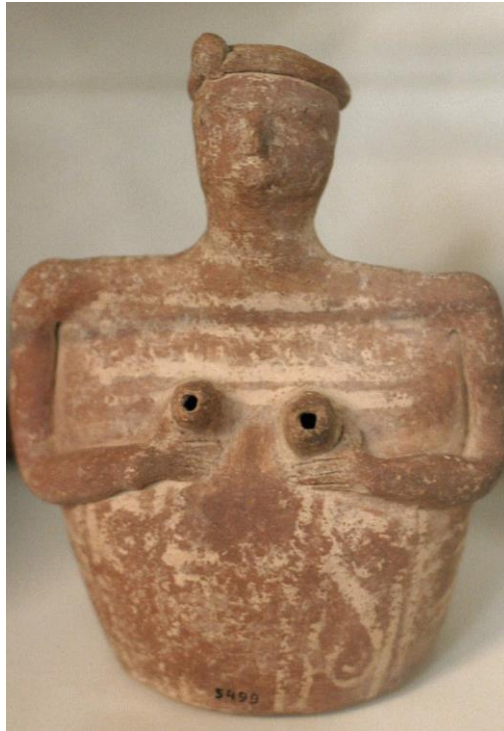
Іл. 24. Богиня з водним орнаментом. Хаджілар. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://ltraditionalist.livejournal.com/1180725.html>.



Іл. 25. Богиня з леопардом. Хаджілар. [Музей анатолійських цивілізацій.
Анкара. Туреччина]



Іл. 26. Богиня. Хаджілар. [Музей анатолійських цивілізацій. Анкара.
Туреччина]



Іл. 27. Богиня. Мала теракота. Мохлос. Крит. Мінойська культура.



Іл. 28. Богиня. Мала теракота. Мохлос. Крит. Мінойська культура.



Іл. 29. Богині з посудинами та немовлям з Ідаліону. [Лувр. Париж. Франція]



Іл. 30. Ритон. Ідаліон. Кіпр. [Лувр. Париж. Франція]



Іл. 31. Богиня родючості з Суз. Іран. [Лувр. Париж. Франція]



Іл. 32. Богиня мікенського періоду з водним орнаментом.

[Лувр. Париж, Франція]



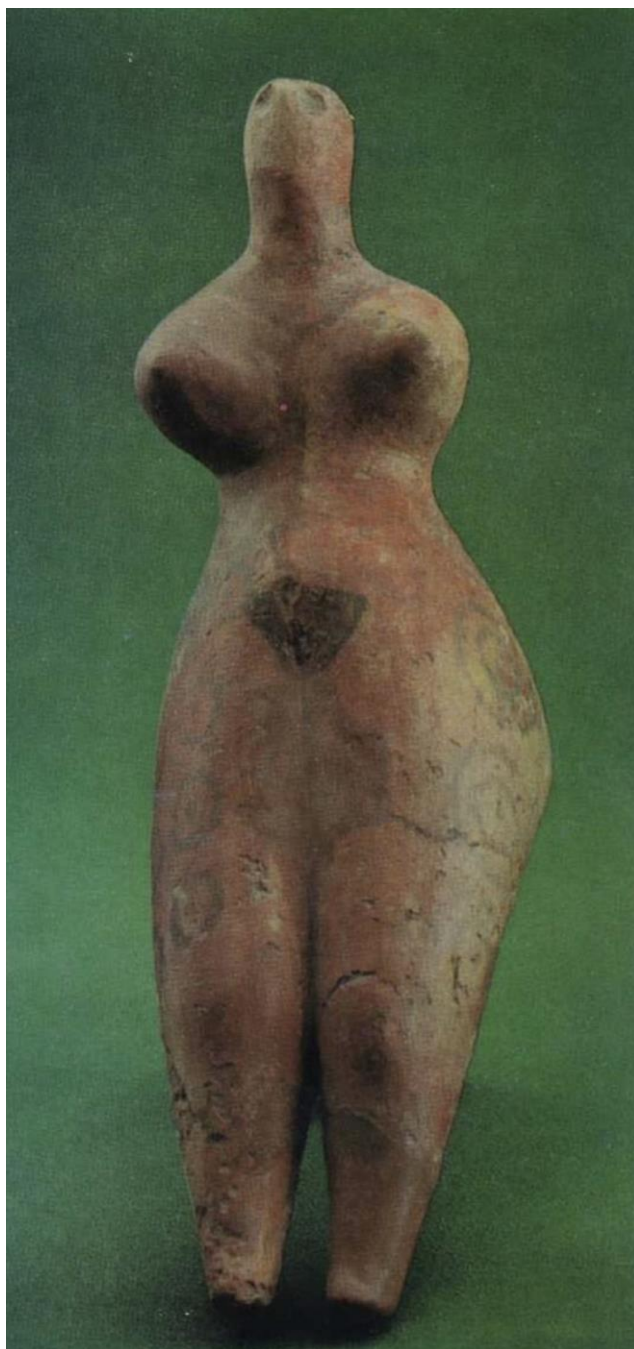
Іл. 33. Богині у вигляді плакеток (2000 – 1600 р. до н. е.).

[Лувр. Париж, Франція]



Іл. 34. Богиня з немовлям біля грудей. Кіпр.

[Лувр. Париж, Франція]



Іл. 35. Богиня з Ялангач-тепе. Ангобірована глина. Середина IV тис. до н. э.
Середня Азія.

[Електронний ресурс] – Режим доступу: <https://arheologija.ru/iskusstvo-sredney-azii-epohi-neolita-i-bronzovogo-veka/>



Іл. 37. Жіноча глиняна статуетка з наліпними косами-зміями з Алтин-Депе, Намазга V. Середня Азія. II тис. до н.е.



Іл. 38. Жіноча глиняна статуетка з Кара-Депе. Південний Туркменістан. III тис. до н.е.



Іл. 39. Зооморфне зображення богині у вигляді птаха з немовлям на руках.
Теракота. [Айдонія. Греція]



Іл. 40. Богиня з Мергара.



Іл. 41. Богиня з долини Інду. Харапська культура.



Іл. 42. Велика богиня з немовлям. Терракота. Белуджистан. Індія.



Іл. 43. Богиня родючості з Тепе Сароб. Іран.



Іл. 44. Богині родючості ярмукської культури. 8000 – 7500 р. до н.е.



Іл. 45. Символіка родючості на стінах дому громади Воло, народу Ліо. Поселення Сага, Східні Нуса Тенггара, 2018 рік. Індонезія. Фото автора.



Іл. 46. Символіка родючості на стінах дому громади Воло, народу Лію. Поселення Сага, Східні Нуса Тенггара, 2018 рік. Індонезія. Фото автора.



Іл. 47 – 48. Сакральні прикраси – символи родючості народу Ліо. Східні Нуса
Тенггара. Індонезія. [Richter Carpenter, стор. 190].



Іл. 49. Будинок Тоба-Батак із символікою родючості на фасаді. Етнічна група Батак. Поселення Томок. Острів Самосір, Північна Суматра. Індонезія. 2018.
Фото автора.



Іл. 50. Символіка родючості на фасаді дому Тоба-Батак, етнічна група Батак.
Поселення Томок. Острів Самосір, Північна Суматра. Індонезія. 2018 р.

Фото автора.